Königsteiner Studien

Neue Folge der „Königsteiner Blätter"

Herausgegeben
von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein/Taunus
in Verbindung mit den wissenschaftlichen Instituten beim Albertus-Magnus-Kolleg
Königstein e. V.

12. Jahrgang der „Königsteiner Blätter" 1966

Albertus-Magnus-Kolleg e. V., Königstein/Taunus

INHALT

I. Aufsätze

II. Berichte

III. Besprechungen

A. K. Huber

Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert

Ein Beitrag zur österreichisch-deutschen Kirchengeschichte

9. Zwei „Grenzgänger": Kardinal Georg Kopp und Fürst Karl zu Löwenstein

Eine verbindende Stellung eigener Art nehmen zwei Persönlichkeiten ein, die diesseits und jenseits der Grenzen „zu Hause" sind: der Fürstbischof von Breslau, Kardinal Georg Kopp, und der Standesherr Fürst Karl zu Löwenstein.

War die Verbindung des Breslauer Fürstbischofs mit Österreich vor allem in der Tatsache des österreichischen Anteils am Breslauer Sprengel und des in Österreich befindlichen bischöflichen Großgrundbesitzes begründet, so war im Falle Kopp doch die Persönlichkeit des Kardinals ausschlaggebend. Kopp († 1914)[513] hat als Fürstbischof von Breslau (seit 1887) und Kardinal (1893) nicht nur im deutschen Episkopat eine führende Rolle eingenommen, auch als österreichischer Kirchenfürst — hier seinem früheren Vorgänger Diepenbrock ähnlich — genoß er höchstes Ansehen, zumindest bei der Wiener Regierung[514]. Nach dem Tode der Kardinäle Rauscher und Schwarzenberg besaß Österreich keinen Kirchenfürsten von überragendem Format und kirchenpolitischen Fähigkeiten, so daß in wichtigen Angelegenheiten nunmehr der „Halbösterreicher"[515] Kopp zu Rate gezogen wurde. Dies war besonders der Fall, als Wien sich angesichts des hohen Alters Leos XIII. Gedanken über dessen Nachfolge machte. Die Regierung hatte dabei Kopp die Führung einer österreichischen Fraktion im Kardinalskollegium während des Konklaves zugedacht[516]. Wohl war Kardinal Puzyna von Krakau der Träger des österreichischen Vetos gegen Rampolla; als jedoch dieser zuletzt über den Modus der Ausführung seines Auftrages unschlüssig geworden war und darüber den Rat Kopps erbat, drängte dieser zum unverzüglichen formellen Aussprechen der Exklusive, was tatsächlich geschah[517].

Um seine Vermittlung zwischen Wien und dem Heiligen Stuhl wurde der Breslauer Oberhirte angegangen in der Affäre um den Innsbrucker Kanonisten Wahrmund[518].

---

[513] K. Engelbert, *Kopp* in *LThK* ²VI, 537 f.

[514] Franz Joseph I nannte Kopp 1899 den „gescheitesten" unter den österreichischen Bischöfen, Engel-Janosi II (1903—1918), Graz 1960, 28, 217.

[515] So bezeichnete sich Kopp selbst einmal, *aaO*, 21.

[516] *aaO*, 21, 28, 35.

[517] *aaO*, 38, 41.

[518] *aaO*, 99.

und 1908, als Wien die Abberufung des Nuntius Belmonte erreichen wollte[519]. Kopp hat aber auch mit wachem Interesse die österreichischen Vorgänge verfolgt und hat — wo es ihm notwendig erschien — sich eingeschaltet. So beschäftigte ihn das Programm für eine zu gründende konservative Partei Österreichs[520]. Die das sudetendeutsche Gebiet erregende Sprachenverordnung des Ministeriums Badeni (1897), an der sich mittelbar die österreichische Los-von-Rom-Bewegung entzündete, konnte ihm als Bischof seines österreichischen Diözesananteils nicht gleichgültig sein, zumal er auch Mitglied des österreichisch-schlesischen Landtages in Troppau war. Vor diesem Gremium setzte er sich öffentlich für die uneingeschränkte Weitergeltung der deutschen Amtssprache in den Ländern der böhmischen Krone ein, was ihm sogar ein Lob des Führers der österreichischen Alldeutschen, Georg von Schönerer, eintrug[521]. Kopp trat 1900 bei der Wiener Regierung dafür ein, daß sie vor dem zu erwartenden Konklave den von ihm geschätzten Vatikanbotschafter Graf Revertera nicht abberufe[522]. Im Jahre 1902 überreichte er dem Heiligen Stuhl eine Beschwerdeschrift gegen seinen bischöflichen Nachbarn in Mähren, Erzbischof Kohn von Olmütz, dessen Amtsführung in der Bevölkerung auf scharfe Kritik gestoßen war[523].

Kurz nach der Wahl Pius' X. nahm Kopp die Gelegenheit wahr, sich beim neuen Papst über das unter Rampolla bestandene Mißtrauen der Kurie gegenüber Österreich zu beklagen; es liegt nahe, die bald folgenden österreichfreundlichen Äußerungen Pius' X. auf diese Intervention des Breslauer Fürstbischofs zurückzuführen[524].

Wenn wir von diesem besonders gelagerten Fall des Breslauer Fürstbischofs absehen, so hatte sich die kirchliche Vertretung in den beiden Reichen während der letzten Jahrzehnte zunehmend auseinandergelebt. Als um 1910 die Frage eines deutschen Kurienkardinals erörtert wurde, glaubte daher die österreichische Diplomatie, von einem solchen wenig Verständnis für Österreich erwarten zu dürfen[525]. Welcher Weg war inzwischen zurückgelegt worden seit jenem großdeutsch gedachten Vorschlag des österreichischen Vatikanbotschafters Colloredo-Wallsee im Jahre 1857, den Erzbischof von München, Graf Reisach, als Kronkardinal für Österreich zu haben[526]!

Fürst Karl zu Löwenstein (1834—1921), der aus der Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert nicht wegzudenkende große Förderer der katholischen Bestrebungen und Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, wurde auf Schloß Haid in Westböhmen geboren. Kardinal Schwarzenberg war sein

---

519 *Ebenda.*
520 Engel-Janosi I, 296.
521 Vgl. H. Schnee, *Georg Ritter von Schönerer. Ein Kampf für Alldeutschland*, Reichenberg ^{3}1943, 66.
522 Engel-Janosi I, 302 f., II, 29.
523 *aa*O II, 64.
524 *aa*O, 45.
525 *aa*O, 131 f.
526 *aa*O I, 83.

Vormund. Durch seinen böhmischen Großgrundbesitz[527] und durch Standes- und Familienbeziehungen war er in Österreich fast ebenso zu Hause wie in Unterfranken. Ihm lagen daher die katholischen Belange seiner westböhmischen Heimat und Österreichs nahe und er suchte aus seiner überlegenen Stellung und Übersicht die schwächeren Kräfte des österreichischen Verbandskatholizismus zu stärken. So finanzierte er 1862 ein katholisches Volksblatt in Eger und 1883 den „Mieser Boten". Bedeutende Mittel stellte er dem katholisch-konservativen Hauptorgan Österreichs „Vaterland" und dem „Grazer Volksblatt" zur Verfügung[528]. Der Fürst verhalf in der Kulturkampfzeit den Beuroner Benediktinern zur Niederlassung in Prag-Emaus, auch die Stiftung der deutschen Benediktinerinnenabtei St. Gabriel in Prag verdankt ihm Entscheidendes[529]. Bei Kaiser Franz Joseph I. setzte er sich für das Jesuitengymnasium in Mariaschein (Nordböhmen) ein[530], beim Kaiser und beim Thronfolger Franz Ferdinand verwendet er sich 1896 für den Historiker Ludwig Pastor, damit dieser eine Berufung nach Prag erhalte[531].

Natürlich war Fürst Löwenstein Großdeutscher; aber nach 1866 rechnet er mit den Realitäten, indem er dafür eintritt, daß die österreichischen Katholiken sich nunmehr ganz auf eigene Füße stellen und selbständige Organisationen aufbauen[532]. So mußte er dem Salzburger Universitätsverein eine Absage erteilen, als dieser 1887 um Unterstützung aus dem deutschen Universitätsverein bat. Löwenstein half in diesem Falle aus privaten Mitteln, denn der deutsche Verein sollte allein für die in Fulda zu errichtende katholische Universität sorgen[533]. Auf sozialwissenschaftlichem Gebiet suchte der Fürst jedoch die Kräfte beider Reiche, dazu auch der Schweiz, eng zusammenzuführen, zumal sich im Wiener Kreis um Vogelsang eines der wichtigsten Zentren sozialpolitischer Tätigkeit abzeichnete. Er selbst hatte sich mit den Ideen Vogelsangs vertraut gemacht. Vom allgemeinen Katholikentag in Frankfurt 1882 mit der Bildung einer Studienrunde katholischer Soziologen beauftragt, konnte er vor allem auf Österreicher, Mitglieder des Vogelsangkreises, zurückgreifen. Von den Tagungen dieser Expertengruppe unter dem Vorsitz des Fürsten, von denen die auf Schloß Haid in Westböhmen die wichtigste geworden ist, wird später noch die Rede sein[534]. Der Fürst

---

[527] Der Löwensteinsche Grundbesitz belief sich in Deutschland auf 10,3 Quadratmeilen und in Westböhmen auf 9,9 Quadratmeilen, P. Siebertz, *Karl Fürst zu Löwenstein*, Kempten 1924, 78.

[528] *aa*O, 420 f., 422.

[529] *aa*O, 357 f., in Frankreich gefährdeten Ordensleuten bot er 1880 und 1801 Zebau in Böhmen als Zuflucht an, *aa*O, 353.

[530] Es handelte sich um den Aufschub des Militärdienstes der Schüler 1879, *aa*O, 348.

[531] *aa*O, 439.

[532] „Wir müssen uns eben als Kinder einer Familie betrachten, die jetzt sich selbst ständig etablieren und eigenen Haushalt führen; vielleicht aber werden wir über kurz oder lang wieder unter einem Dache vereint sein" (1869), *aa*O, 141; „mein ganzes Herz hängt an dem Gedanken eines mit Deutsch-Österreich geeinigten Deutschland", *ebd.*

[533] *aa*O, 439.

[534] aaO, 210 ff., 216 ff., Allmayer-Beck, 96 ff.; E. Filthaut, *Deutsche Katholikentage und soziale Frage 1848—1958*, Essen 1960, 87.

wurde 1884 auch Ehrenpräsident der internationalen Kath. Studienrunde, der Freiburger „Union“ (Schweiz). Löwenstein wandte sich auch den Problemen des Bauernstandes zu und trat zu diesem Zweck auch in Verbindung mit Dr. Adolf Bruder (Innsbruck) und Ambros Opitz (Warnsdorf/Wien). 1896 lud er auf sein Schloß Haid böhmische Adelige zu einem Vortrag des Organisators der bayerischen Bauernvereine, Georg Heim[535].

10. *Die katholischen Organisationen*

Die Revolution des Jahres 1848 hatte auch die Bahn für Zusammenschlüsse auf kirchlicher Grundlage freigemacht. Erste Berührungen ergaben sich unter den Abgeordneten der Frankfurter Nationalversammlung. Dr. Sepp aus München kam 1850 auf diese Anfänge zu sprechen; die anfänglich etwas zaghaft auftretenden Österreicher wären von den Vertretern der anderen Stämme wie Brüder aufgenommen worden. „Dort in Frankfurt hat man zuerst Rundschau gehalten, gezählt und gefunden: Unser sind viele, ja, wenn wir zusammenstünden, bildeten wir die Mehrheit . . .[536].“

Wie schon dargelegt, war das Rheinland, vor allem der „Mainzer Kreis“, in der Sammlung der katholischen Kräfte führend, so daß die erste Generalversammlung der jungen katholischen Vereine Deutschlands bereits Anfang Oktober 1848 nach Mainz einberufen werden konnte. In Österreich entstand der erste katholische Verein Ende April in Innsbruck. In Wien erfolgte die Gründung des „Konstitutionellen Katholikenvereins für Glaube, Freiheit und Gesittung“ am 15. Mai, nachdem zwei Tage zuvor die „Wiener Kirchenzeitung“ Sebastian Brunners die Statuten des Mainzer Pius-Vereins abgedruckt hatte[537]. Das Mainzer Vorbild ist demnach hier wirksam gewesen. Die von Männern des Güntherkreises getragene Wiener katholische Vereins- und Pressearbeit befand sich jedoch infolge des Mißtrauens des Erzbischofs Milde und der starken antikirchlichen Tendenzen innerhalb der Revolution in einer schwierigen Lage. Während am Katholikentag in Mainz Vertreter aus Tirol, Niederösterreich und Steiermark erschienen, fehlten solche aus Wien vollständig. Die Wiener Güntherianer hatten ihren rheinischen Mitstreiter und Abgeordneten des Frankfurter Parlamentes, F. P. Knoodt, beauftragt, in Mainz von der Not der Wiener Vereinsbewegung zu sprechen und um den Anschluß an den Mainzer Verein zu bitten. Knoodt sprach von „Brüdern, die wohl jetzt mit dem Bewußtsein ihrer Schwäche den Anschluß begehren, aber einmal auch ihrerseits eine Stütze ihrer Bundesgenossen werden können[538].“ In seiner enthusiastischen Art hatte hierauf F. J. Buß, der Präsident der Tagung, unter „ungeheurem Beifall“ angekündigt, daß die nächste Generalversammlung in Wien stattfinden werde, „dorthin, wo die Gefahr am größten ist, wollen wir unsere Festung

---

535 Siebertz, 228.
536 *Verhandlungen Linz 1850*, 93.
537 Hosp, *Sturmjahr*, 55 f.
538 *Verhandlungen Mainz 1848*, 67 ff.

vorschieben . . .[539]." Ausgiebig kamen in Mainz die Tiroler Vertreter (Dr. Heidegger, Abg. Kometer) zu Wort, und die Versammlung feierte — wie wir hörten — Tirol als die Synthese von Deutschtum und Katholizität. Auch der Tiroler Verein schloß sich dem Mainzer an, d. h. an die jetzt begründete Gesamtorganisation „Katholischer Verein Deutschlands" [540].

Die revolutionären Vorgänge des Jahres 1848/49, dann die Erneuerung des autokratischen Systems in Staat und Kirche haben die Entwicklung des Vereinswesens in Österreich gehemmt. Vor allem wurde dem katholischen Verein, nunmehr Severinus-Verein genannt, jedwede politische Ausrichtung untersagt. Auf den nächsten Katholikentagen in Breslau und Regensburg, die beide 1849 stattfanden, war Österreich nur dürftig vertreten. In Breslau bat der Linzer Vertreter, Kaplan v. Pflügl, im Hinblick auf die österreichischen Verhältnisse dringend, Politik von der Vereinstätigkeit fernzuhalten[541]. Graf Josef Stolberg, der im Sommer 1849 im Auftrage der Generalversammlung eine Rundreise durch Deutschland und Österreich unternahm, besuchte auch Kardinal Schwarzenberg in Salzburg und Kultusminister Thun und warb um Vertrauen für die katholische Vereinsbewegung[542].

Wie schon erwähnt, tagte die Generalversammlung des kath. Vereins mehrmals auf Österreichs Boden. Der großdeutsch-politische Aspekt dieser Veranstaltung wurde bereits behandelt. Wir sahen auch, wie die erwartungsvoll aus Deutschland gekommenen Teilnehmer die Gelegenheit wahrnahmen, dem katholischen Genius Österreichs zu huldigen. Doch waren diese Versammlungen zweifelsohne von den aktiven Kräften des deutschen Katholizismus geprägt. Der geringe Rückhalt, den die katholischen Vereine Österreichs in der breiten Öffentlichkeit hatten, konnte nicht verborgen bleiben. Dies fiel am meisten in Prag 1860 auf[543], wo überdies den größeren Gewinn der tschechische Katholizismus zu haben schien, der hier im Rahmen der deutschen Generalversammlung als eigene Sektion auftreten und sich so zum ersten Male öffentlich manifestieren konnte[544]. Ein sehr günstiges Bild hatte dagegen Linz 1850 geboten, wo die starke Beteiligung der Bevölkerung an den öffentlichen Versammlungen die deutschen Gäste beeindruckte[545]. Insgesamt wurden bis 1867 sechs Katholikentage von Österreichern präsidiert[546].

---

539 *aaO*, 69.

540 *aaO*, 91, 95, 97, 111 ff., 119, 159 f., 176 ff.; K. Buchheim, *Katholikentage* in *LThK* ²VI, 69 ff.

541 *Verhandlungen Breslau* 1849, 52, 123.

542 Kißling, 270 f.

543 *aaO*, 380.

544 *Verhandlungen Prag 1860*; die tschechischen Katholiken faßten Beschlüsse zur Verbreitung volkstümlicher katholischer Literatur; die tschechisch-mährischen Katholiken hatten infolge ihrer engeren Verbindung zu Wien einen organisatorischen Vorsprung vor den tschechischen Katholiken Böhmens, bereits 1851 war in Brünn ein tschechisch-mährischer Katholikentag veranstaltet worden; Winter, *aaO*, 390.

545 Kißling, 275 ff.

546 Österreicher als Katholikentagspräsidenten: Franz Ritter v. Hartmann (Mainz 1851), Heinrich Graf O'Donnell (Linz 1856, Prag 1860), Klemens Reichsgraf v. Brandis (Freiburg 1859, Aachen 1862), Prof. Freiherr Moy de Sons (Würzburg 1864), vgl. Th. Legge, *Katholikentage* in *LThK* ¹V, 899.

Wie schon hervorgehoben, fand 1867, also ein Jahr nach Königgrätz, nochmals die Generalversammlung auf österreichischem Boden statt und 1868 wurde in das auf der Bamberger Tagung geschaffene Zentralkomitee der katholischen Vereine Deutschlands noch Graf Heinrich Brandis (Linz) aufgenommen[547]. Auch wurde 1871 der Antrag Hülskamps (Münster) nicht beachtet, der veränderten politischen Lage insofern Rechnung zu tragen, daß man statt „Generalversammlung der Katholiken Deutschlands" „... der deutschen Katholiken" setze, um die Verbindung mit den Österreichern, Schweizern und Luxemburgern weiterhin zum Ausdruck zu bringen. Dem wurde entgegengehalten, daß „Deutschland" auch in einem weiteren, sprachlichen Sinne verstanden werden könne[548]. In der Folge kamen wohl noch regelmäßig Besucher der deutschen Katholikentage aus Österreich, auch wurden von Österreichern Referate gehalten[549]; doch ergab sich aus der politischen Trennung die Notwendigkeit, mit eigenen Kräften auch eigene Wege zu suchen. So wurden seit 1877 österreichische Katholikentage abgehalten, die aber entsprechend dem Charakter der Monarchie als eines Vielvölkerstaates übernational sein mußten. Sie traten auch in weit größeren zeitlichen Abständen als die in Deutschland zusammen.

Der Vorsprung des deutschen Katholizismus in organisatorischer Hinsicht war offenkundig. Tief beeindruckt kehrte 1869 der Leitmeritzer Theologiestudent Ambros Opitz vom Katholikentag in Düsseldorf nach Hause zurück[550]. Als Kaplan von Warnsdorf an der sächsischen Grenze wurde er zuerst in Nordböhmen, nach 1892 auch von Wien aus zu einem der entscheidenden Bahnbrecher der katholischen Vereinsbewegung und Presse. Er sprach es offen aus, daß die Katholiken Österreichs das reichsdeutsche Vorbild nachahmen müßten. Opitz organisierte seit 1887 in Nordböhmen in rascher Aufeinanderfolge regionale Katholikentage als Volkskundgebungen, 1889 nehmen auch die gesamtösterreichischen Katholikentage diesen Charakter an. Da jedoch die Nationalitätenfrage immer mehr auch das kirchliche Leben zu beeinflussen begann, setzten sich daneben die Katholikentage auf regionaler und diözesaner Grundlage durch[551].

Der ursprüngliche allgemeine Katholikenverein — in Deutschland Pius-Verein, in Österreich seit 1850 Severinus-Verein genannt — gliederte sich nach und nach in Einzelverbände aus, die verschiedenen Notwendigkeiten und Bedürfnissen entgegenkamen. In den meisten Fällen wirkte bei der Gründung solcher Vereine in Österreich das deutsche Vorbild.

Der Bonifatiusverein für die Bedürfnisse der deutschen Diaspora, auf dem Katho-

---

547 Buchheim, *Ultramontanismus* 182 f.

548 *aaO*, 258 f.

549 Österreichische Redner auf deutschen Katholikentagen: Aug. Rösler (Neiße 1809), Karl Hilgenreiner (Regensburg 1904), Richard v. Kralik (Würzburg 1902, Essen 1906), Alban Schachleiter OSB (Mainz 1911); außer Kralik stammten die Genannten aus Deutschland.

550 Vgl. A. K. Huber, *Ambros Opitz 1846—1907 — Ein Bahnbrecher der katholischen Bewegung Altösterreichs*, Königstein 1962.

551 Wodka, 348 ff.

likentag zu Regensburg 1849 gegründet und 1850 auf der Linzer Tagung konstituiert, faßte in Österreich zuerst in Linz (1851) und in Wien (1852) Fuß[552]. Seine Aufgabe erkannte er aber in Österreich erst so richtig während der Los-von-Rom-Bewegung, da er durch die aus Deutschland stammenden Patres der Benediktinerabtei Prag-Emaus erneuert wurde und für Volk und Gebildete erfolgreich arbeitete[553]. Augustin Galen OSB leitete seit 1907 die in Prag erscheinende „Bonifatiuskorrespondenz"[553a]. Die St. Vinzenz- und Elisabethkonferenzen in Österreich wurden erst durch den allgemeinen deutschen Katholikentag in Salzburg 1857 mehr belebt[554].

Die bereits bestehenden Ansätze von Gesellenvereinen erhielten durch das persönliche Erscheinen des „Gesellenvaters" in Österreich großen Auftrieb[555]. Adolf Kolping unternahm im Frühjahr 1852 eine Süddeutschlandreise, die ihn von München über Innsbruck, Salzburg, Linz, Steyr auch nach Wien führte[556]. Hier fand er in Dr. Anton J. Gruscha († 1911), dem späteren Wiener Erzbischof und Kardinal, den geeigneten Organisator der österreichischen Gesellenvereine[557]. Insgesamt besuchte Kolping viermal Österreich (1852, 1853, 1856, 1858). 1853 nahm er am Katholikentag in Wien teil, 1856 nahm er den Weg über Sachsen und Böhmen nach Wien, von wo er seine Reise über Ungarn, Kroatien nach Venedig fortsetzte[558]. Wien erschien ihm als das Sprungbrett zum Balkan und den Nahen Osten. Vertreter des österreichischen Zentralvereins waren in der Folge meist auf den deutschen Katholikentagen anwesend, wo sie über eigene Fortschritte berichten und neue Anregungen mit nach Hause nehmen konnten[559]. Die nach dem Schicksalstag von Königgrätz nach Köln einberufene Generalversammlung der Gesellenvereine, bei der Gruscha anwesend war, wurde zu einer Kundgebung der „deutschen Einheit auf dem Boden der christ-

---

[552] Vgl. H. Krisianowsky, *Die Anfänge des katholischen Vereinswesens nach 1848 in Wien* (Wiener phil. Dissertation 1937), 54 f.

[553] Vgl. K. Hilgenreiner, *Das Bonifatiuswerk*, in *Die deutschen Katholiken in der Tschechoslovakischen Republik*, herausgegeben von H. Donat, Warnsdorf 1934, 165 ff.; dem seit 1904 erschienenen volkstümlichen Monatsblatt „St. Bonifatius" (Prag) schlossen sich unter jeweils entsprechenden Namen anderssprachige Ausgaben für die Völker der österreichischen Monarchie an, *ebd.*; Riedl, *aaO*, 164, 173.

[553a] Untertitel: *„Ein Zeitenwächter für Gebildete"*; seit 1919 *„Katholiken-Korrespondenz"*.

[554] *Ebenda.*

[555] Vgl. E. Stempfl, *Die Entwicklung der katholischen Gesellenvereine in Österreich* (Wiener phil. Dissertation 1949), 77 f.

[556] Im Dezember 1851 hatte Kolping an einen Wiener Freund geschrieben: „Wien muß der Mittelpunkt werden, von wo aus das Gesellenvereinsleben sich über das Reich erstreckt, wie München der Mittelpunkt für Bayern, Köln für den Rhein", vgl. Schäffer—Dahl—Ridder, *Adolf Kolping — Sein Leben und sein Werk*, Köln [8]1961, 118; über die Entwicklung der Gesellenvereine in den Ländern der österreichischen Monarchie vgl. 120 ff.

[557] Stempfl, aaO; O. Posch, *Anton Josef Gruscha und der österreichische Katholizismus 1820—1911* (Wiener phil. Dissertation 1947); beiden österreichischen Bearbeitern sind die im Kölner Zentralarchiv des Kolpingwerkes befindlichen ca. 300 Briefe Gruschas an Kolping (Schäffer—Dahl—Ridder, *aaO*, 135) entgangen.

[558] Schäffer—Dahl—Ridder, 120 ff.

[559] Stempfl, 112.

lich-priesterlichen Liebe"[560]. Die Vereinshäuser der Gesellenvereine mit ihren Herbergen gehörten bis in unser Jahrhundert zu den wenigen Treffpunkten katholischer Männer aus allen deutschen Gauen[561].

Auch die katholischen Studentenverbindungen Österreichs sind in ihrem Ursprung vom deutschen Vorbilde abhängig. In Innsbruck, das von allen österreichischen Hochschulstädten nicht nur räumlich Deutschland am nächsten lag, sondern auch Einflüssen aus Süddeutschland mehr als andere offen stand, wurde 1864 die erste katholische Korporation, „Austria", gegründet[562]. Zuvor hatten die beiden Innsbrucker Gründer-Studenten am Stiftungsfest der seit 1851 bestehenden „Aenania" (München) und hierauf am allgemeinen deutschen Katholikentag in Frankfurt 1863 teilgenommen, wo sich die katholischen Studentenverbindungen durch Georg von Hertling zum ersten Male vor der katholischen Öffentlichkeit Gehör verschafft hatten. „Austria" übernahm die Statuten von der „Aenania" und trat sofort dem Cartellverband der katholischen Studentenverbindungen (CV) bei. Zu den ersten Förderern der jungen Verbindung, die in den Anfangsjahren des Rückhaltes am CV bedurfte, gehörte Prof. Moy de Sons, der 1851 aus München berufene Rechtsgelehrte der Innsbrucker Universität. An den übrigen Hochschulen Österreichs kam es infolge der Vorherrschaft der national-liberalen Richtung verhältnismäßig spät zu Gründungen. In Wien bildete sich erst 1876 ein „katholisch-geselliger Studentenverein", der sich unter dem Einfluß der „Austria"-Innsbruck 1880 als farbentragende Verbindung konstituierte und sich ebenfalls „Austria" nannte[563]. In dieser Namenswahl drückt sich indes eine Neuorientierung aus, die in Österreich nach dem Jahre 1866 notwendig erschien: Neben den verblassenden großdeutschen Gedanken tritt stärker die großösterreichische Aufgabe. „Austria"-Wien wollte eine gesamtösterreichische Verbindung sein und nahm auch nichtdeutsche Österreicher in ihre Reihen auf, dem CV wollte sie sich daher nicht anschließen. Doch gab es österreichische Studierende, die — je mehr der nationale Gedanke an Boden gewann — die gesamtdeutsche Organisation nicht preisgeben wollten, zumal der ansehnliche deutsche CV den von den national-liberalen Gegnern hart bedrängten katholischen Verbindungen ein starker Rückhalt zu sein versprach. Als es 1889 auf dem gesamtösterreichischen Katholikentag zur Gründung eines eigenen österreichischen CV kam, versagten sich diesem drei Verbindungen (Austria-Innsbruck, Norica-Wien, Carolina-Graz), die dem deutschen

---

[560] So der damalige Berichterstatter Schäffer, zit. nach B. Ridder, *Kolping in aller Welt. Ein Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Kolpingwerkes*, Köln ²1959, 283.

[561] Stempfl, 58.

[562] Vgl. Joh. M. Hausladen, *Aenania jubilans 1851—1951*; ders., *Die Zeit der Gründer — Entwicklungsgeschichte des Cartell-Verbandes* in *Academia*, 49 (1956) 155 ff., 166 ff.; ders., *Urgeschichte der AV Austria*, in *Hundert Jahre Austria — hundert Jahre CV in Österreich* (1964) 82—99; die erste katholische Studentenverbindung auf österreichischem Boden war die 1859 gegründete Schweizer Helvetia-Oenipontana.

[563] R. Rehberger, *Geschichte der kath. österr. Studentenverbindung Austria in Wien* I: 1876—1889, Wien 1956.

CV angehörten. Im Laufe der nächsten Jahre traten — wohl unter dem Eindruck der alldeutschen Los-von-Rom-Bewegung — noch andere Korporationen zum deutschen CV über[564]. Damit kam eine Lawine ins Rollen, die 1905/06 alle bisher bestehenden österreichischen Verbindungen, einschließlich der Austria-Wien, dem deutschen CV zuführte[565]. Abordnungen der Verbindungen trafen sich auf den deutschen Katholikentagen, außerdem gab es eigene Cartellversammlungen, die erste (1911) wurde sogar nach Linz a. d. Donau einberufen[566]. „Austria"-Innsbruck leitete dreimal als Vorort den CV[567]. Mehr als eine ideelle Rückendeckung vermochte indes der CV den Österreichern nicht zu sein; eine Empfehlung des Studiums in Wien, um auf dem Höhepunkt der Los-von-Rom-Kämpfe die katholische Stellung an den Hochschulen zu stärken, blieb ohne nennenswerten Erfolg[568].

Ein Verein, dessen Idee aus Deutschland kam, wurde in Österreich gegründet und von dort aus verbreitet, allerdings entsprach die Verwirklichung nicht mehr ganz den ursprünglichen Absichten der westfälischen Inspiratoren. 1853 hatten in Münster August Krahe, Joh. Janssen und Friedr. Joh. Schulte den Plan einer ritterlichen Bruderschaft zur aktiven militärischen Unterstützung des von der italienischen Nationalbewegung bedrohten Papsttums entworfen. Nach dem Schutzengel des deutschen Volkes, St. Michael, sollte diese Vereinigung benannt werden. Mit der Empfehlung einiger deutscher Bischöfe, darunter auch Schwarzenbergs, reiste Schulte in dieser Angelegenheit nach Rom. Doch wurde diese Idee — wie es scheint — unter dem Einfluß des ehemaligen Wiener Nuntius Viale Prelà — von ihrer militärischen Zielsetzung losgelöst, und 1860 ein allgemeines Hilfswerk für den bedrängten Papst in Wien als St. Michaelsverein ins Leben gerufen. Zu den Gründern zählen G. Phillips, S. Brunner, Max v. Gagern und Krahe. Gebet, Stärkung katholischen Bewußtseins und finanzielle Unterstützung waren jetzt die Ziele. Kardinal Schwarzenberg lehnte das ihm zugedachte Protektorat über den Verein ab, da die ursprünglich beabsichtigte Waffenbruderschaft nicht zustande gekommen sei[569]. Der Wiener Michaelsverein schien jedoch mit der Peterspfennigaktion der deutschen Bischöfe zu konkurrieren und so fand er in Deutschland wenig Förderung, obwohl er auf Katholikentagen — vor allem durch Fürst Löwenstein — mehrere Male empfohlen wurde[570].

Durch das Ausscheiden Österreichs aus dem Deutschen Bund wurde der 1864 gegründete Verein zur Gründung einer Katholischen Universität besonders

---

[564] So 1896 die 1886/89 gegr. Ferdinandea-Prag, 1903 die 1901 gegr. Leopoldina-Innsbruck.

[565] Vgl. J. H. Wurm, *Handbuch für den Cartellverband der katholischen deutschen Studentenverbindungen*, Berlin [5]1913.

[566] Bereits auf dem allgemeinen Katholikentag zu Innsbruck 1867 waren die Statuten des CV festgelegt worden; Wurm, *aaO*, 85 f.

[567] R. Koenig, *100 Jahre AV Austria — 100 Jahre CV in Österreich*, in *Academia* 57 (1964), 196.

[568] Rehberger, *aaO*, 61.

[569] Fr. Joh. Schulte, *Lebenserinnerungen* I, 13—60; Buchheim, *aaO*, 107; nach Kardinal Rauscher sollte der neue Verein dem von Krahe ursprünglich geplanten — falls dieser erstehen sollte — Hilfe leisten. Wolfsgruber, *Schwarzenberg* II, 331 f.

[570] Buchheim, 264; Siebertz, 299 f., 310 ff.

betroffen[571]. Dieser Verein hatte soeben begonnen, sich in Unterstützungsvereine und Diözesankomitees auszugliedern. Sammelbeträge flossen so auch aus Österreich an den Zentralverein in Deutschland. Obwohl in diesem Stadium die Frage nach dem Sitz einer freien katholischen Universität noch eine untergeordnete Rolle spielte, wurden doch immer mehr zwei Orte dafür in Betracht gezogen: Salzburg und Fulda. Infolge des Kulturkampfes in Deutschland konnten jedoch die Fuldaer Pläne nicht weiter verfolgt werden. In Österreich dagegen wurde ein Schritt nach vorwärts getan, als 1884 der Salzburger Landtag einen Antrag des Führers der katholischen Konservativen, Georg Lienbacher, auf Wiedererrichtung der Universität Salzburg annahm, und der oberösterreichische Landtag — beide Male nach erregten Debatten mit den Liberalen — seine Sympathien dafür zum Ausdruck brachte[572]. Im gleichen Jahr wurde unter dem Protektorat des Salzburger Erzbischofs der Universitätsverein begründet, der sich in der Monarchie weiter verzweigte. Dieser österreichische Vorstoß fand im katholischen Deutschland ein günstiges Echo. Die „Frankfurter Volkszeitung" maß dem Salzburger Landtagsbeschluß gesamtdeutsche Bedeutung bei. Die deutschen Katholiken sollten den Salzburger Plan unterstützen, und „im gegebenen Falle" sollten die bisher vom deutschen Universitätsverein gesammelten Gelder der Salzburger Universität zugeführt werden. In den deutschen Parlamenten sollte die Gleichberechtigung der Salzburger katholischen Universität anerkannt werden. Lienbacher warb 1887 in Trier um moralische Unterstützung. Während hier dem Fuldaer Plan anscheinend keine Aussichten mehr eingeräumt wurden, stimmte der allgemeine deutsche Katholikentag zu Würzburg 1893 einem Antrag zugunsten von Salzburg und Fulda zu. Und im folgenden Jahr erklärte die Fuldaer Bischofskonferenz sich grundsätzlich bereit, einen Teil des deutschen Universitätsfonds an Salzburg abzutreten. Beim Katholikentag in Köln 1894 wurde der ehemals österreichische Beitrag auf 24 000 Kronen beziffert, der als Rückerstattung in Betracht komme. Die Passauer Theologiestudierenden traten dem Salzburger Universitätsverein bei. In Salzburg mußte man sich auch mit dem Problem gesamtdeutsch oder gesamtösterreichisch befassen, da die Idee auch von Katholiken der anderen Nationen Österreichs unterstützt wurde. Auf dem allgemeinen Katholikentag in München 1895 wurde Salzburg allen Katholiken Deutschlands, insbesondere Süddeutschlands, wärmstens empfohlen. Fürst Löwenstein stellte sich hinter das Salzburger Anliegen. Im Rheinland gab es Stimmen, die in Anbetracht der Schwierigkeiten, die einer katholischen Universitätsgründung in Preußen entgegenstanden, bereit waren, alle vorhandenen Mittel nach Salzburg zu

---

[571] Das auf dem Aachener Katholikentag 1862 eingesetzte Universitätskomitee hatte nacheinander zwei Österreicher zu Vorsitzenden: Klemens Graf Brandis und nach dessen Tode (1863) Prof. Phillips; zu päpstlichen Beauftragten wurden jedoch nur westdeutsche Bischöfe ernannt: Geissel, Ketteler und Martin, vgl. *Der Kath. Universitätsverein in Salzburg. Auszug aus der Festschrift des Kath. Universitätsvereins anläßlich seines 25jährigen Jubiläums 1884—1909*, Salzburg (1909) 10 ff.; Th. Michels, *Die katholische deutsche Universität Salzburg*, in *Kath. Glaube und deutsches Volkstum in Österreich*, Salzburg 1933, 234 ff.

[572] Zum folgenden *Der Kath. Universitätsverein . . .*, 16 ff.

werfen, wie der Prager Professor Otto Willmann 1901 anläßlich eines Aufenthaltes am Rhein in Erfahrung bringen konnte. Ein Zentrumsführer in Köln hatte ihm gesagt: „Fulda ist eine Unmöglichkeit. In Österreich allein ist eine katholische Universität möglich." Der Katholikentag in Regensburg 1904 empfiehlt nur noch Salzburg den deutschen Katholiken. Die Zuwendungen aus Deutschland hielten sich jedoch in niedrigen Grenzen. Zur Errichtung einer katholischen Universität ist es — wie bekannt — nie gekommen; doch wurden die späteren katholischen Salzburger Hochschulwochen entscheidend vom deutschen Katholizismus mitgetragen.

1849 suchte der Wiener „Katholikenverein für Glaube, Freiheit und Gesittung" Anschluß auch an den 1844 in Bonn gegründeten Borromäusverein zur Verbreitung katholischen Schrifttums[573]. Doch scheint für eine auf das Buch beschränkte Organisation in Österreich zunächst noch kein günstiger Boden bestanden zu haben. Bei der katholisch-universalen Ausrichtung in der Bonner Zentrale war man auch weniger an einem gesamtdeutschen Verband interessiert. 1858 befürwortete Dieringer, der geistliche Vorsitzende des Borromäusvereins, die Gründung selbständiger Zentralvereine für Österreich und Ungarn, die sich jedoch eng an die Bonner Satzungen und Einrichtungen anschließen sollten[574]. Wir hören von der Gründung eines Borromäusvereins für Österreich mit dem Sitz in Salzburg (1875)[575].

Auf dem Gebiete des Pressewesens gab es Vorschläge zu gemeinsamen, übergreifenden Lösungen, die jedoch nie zu Realisierungen führten. Pläne und Initiativen kamen auch nur von der fortgeschritteneren deutschen Seite. Am Katholikentag in Linz 1856 stellte G. Meyr aus München den Antrag, zwecks Neubelebung der katholischen Presse zwei große Tageszeitungen auszubauen: das Frankfurter „Deutschland" und die Augsburger „Postzeitung", die letztere sollte für die Bedürfnisse Süddeutschlands und Österreichs ausgerichtet werden[576]. Gegen den bisherigen „frommen Dilettantismus" im katholischen Pressewesen setzte sich 1867 der Speyrer Domkapitular Dr. Wilhelm Molitor für eine gut ausgebaute und publizistisch wirksame Presse ein. Ein Netz von diözesanen Pressekommissionen sollte ganz Deutschland, Österreich und die Schweiz überziehen[577].

Das führende katholisch-konservative Blatt Österreichs, das „Vaterland", vermochte nicht ohne Chefredakteure aus Deutschland auszukommen. Schon bei der Gründung 1860 hatte man die Leitung dem bekannten bayerischen Publizisten J. E. Jörg angetragen und hatte 1865 das Angebot wiederholt[578]. Vogelsang redigierte

---

[573] L. Koep, *Borromäusverein* in *LThK* ²II, 613 f.; W. Spael, *Das Buch im Geisteskampf — 100 Jahre Borromäusverein*, Bonn 1950, 99 f.

[574] *Ebenda.*

[575] A. Ingenhaag, *Volksbüchereien und Erwachsenenbildung*, in *Bücherei-Nachrichten*, herausgegeben von der Buchzentrale des Österreichischen Borromäuswerkes, 10. Jahrgang, 7. Ausgabe, November 1958, 1. Frdl. Vermittlung von Herrn Fritz Tykal, Salzburg.

[576] *Verhandlungen Linz 1856*, 130.

[577] Buchheim, 153.

[578] Engelbrecht, *Die österreichischen Mitarbeiter der Histor.-polit. Blätter*, 45.

die Zeitung von 1875 bis 1888, der letzte Schriftleiter war wieder ein Reichsdeutscher, Paul Siebertz, aus München.

Auf kirchenmusikalischem Gebiet vermochte das Eigengewicht österreichischer Überlieferung — der Wiener Klassik — es zu verhindern, daß der Allgemeine Cäcilienverband sich in der ganzen Monarchie durchsetzte. Der 1868 in Regensburg gegründete Verein „für Deutschland, Österreich und die Schweiz" (später „für alle Länder deutscher Zunge") begegnete hier eigenen Cäcilienvereinen (1871 Österr. Cäcilienverein, 1874 für Böhmen, 1875 Oberösterr. Verein), dagegen schlossen sich Salzburg, Tirol, Vorarlberg, Steiermark und Teile von Niederösterreich dem Regensburger Verband an, so daß Österreich hierin ein Bild der Spaltung bot, in manchem ähnlich der Lage beim Cartellverband der kath. Studentenschaft[579].

Das Vorbild des seit 1890 bestehenden Volksvereins für das katholische Deutschland in Mönchen-Gladbach stand Pate bei der Gründung des „Katholischen Volksbundes für Österreich" im Jahre 1908, nachdem Ambros Opitz hier praktische Vorarbeit geleistet hatte. Die von seinem Verlag in Warnsdorf in Millionenauflage herausgegebenen Broschüren zur Volksaufklärung haben in Deutschland ihre Vorläufer (Frankfurter Broschürenverein seit 1864). Der Südtiroler Salvatorianer P. Gregor Gasser wurde 1909 eigens nach Mönchen-Gladbach geschickt, um die dortigen Einrichtungen zu studieren. Das Zentralorgan des Volksbundes hatte aber auch Aufgaben übernommen, wie sie dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken eigen waren, so die Veranstaltung der Katholikentage[580]. Auch in Wien wurde ein apologetisches Büro geschaffen, desgleichen 1913 ein Sekretariat für soziale Studentenarbeit. Dr. Carl Sonnenschein, der Schöpfer dieses sozialen Werkes in Mönchen-Gladbach und spätere Großstadtapostel von Berlin, war ein Jahr zuvor in Graz aufgetreten[581].

Enger Anlehnung an das reichsdeutsche Vorbild bedurfte auch die christliche Gewerkschaftsbewegung in Österreich, die angesichts der Vorherrschaft der sozialistischen Arbeiterschaft in einer überaus schwierigen Lage war. Die im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts unter Führung von Leopold Kunschak entstandenen Arbeitervereine waren durch Vertreter am Münchener Kongreß der christlichen Gewerkschaften 1901 anwesend. Dieses Datum beendete auch den in Österreich geführten Streit um Fachschaften oder Berufsverbände zugunsten der letzteren. Gliederung in Berufsverbände, weitgehend auch das Programm werden in den folgenden Jahren auch in Österreich übernommen. 1907 trat die erste Reichskonferenz der österreichischen christlichen Gewerkschaften in Wien zusammen[582]. Die Anlehnung an reichs-

---

[579] Vgl. E. Tittel, *Österr. Kirchenmusik (Schriftenreihe des Allg. Cäcilien-Verbandes für die Länder deutscher Sprache II)*, Wien 1961, 269 ff.

[580] Vgl. S. Guggenberger, *Der katholische Volksbund und die Männerbewegung*, in *Der Katholizismus in Österreich*, 280 f.

[581] Vgl. K. Rudolf, *Hochschüler- und Mittelschulbewegung in Wien und Österreich*, aaO, 151 f.; Wodka, 347.

deutsche Einrichtungen und Programme hatte zur Folge, daß auch in Österreich die antikapitalistische Soziallehre Vogelsangs zurückgedrängt wurde[583].

Die katholische Frauenorganisation Österreichs trat 1906 ins Dasein, drei Jahre nach der Gründung des katholischen deutschen Frauenbundes[584]. Der Aufbau erfolgte unter Fühlungnahme mit ausländischen, vorab deutschen Verbänden. Verbindungen wurden vor allem seit dem katholischen Weltfrauenkongreß geknüpft, der im Anschluß an den internationalen Eucharistischen Kongreß in Wien 1912 abgehalten wurde. In einem mittelbaren Sinn stand Österreich gebend an der Schwelle der deutschen katholischen Frauenbewegung, indem der zwar aus Preußisch-Schlesien stammende, aber längst zum Österreicher gewordene Redemptoristentheologe Augustin Rösler († 1922) durch seine positive Stellungnahme zu den Ideen der evangelischen Vorkämpferin der Frauenbewegung, Elisabeth Gnauck-Kühne († 1917), diese für die katholische Kirche gewann (1900). Sie wurde die geistige Führerin des 1903 gegründeten katholischen deutschen Frauenbundes[585].

11. *Wissenschaft, Literatur und Kunst*

Es geht hierbei um wechselseitige Anregung, um persönliche Beziehungen und gemeinsame Einrichtungen. Daß die Ergebnisse wissenschaftlicher Arbeiten deutscher Theologen in Deutschland wie in Österreich Gemeingut wurden, ist selbstverständlich. Weniger bekannt sind indes Anregungen und bahnbrechende Leistungen, die aus Österreich kommen. Vieles wurde bereits in anderem Zusammenhang behandelt (Güntherianer, Thunsche Universitätsreform, Innsbrucker Jesuitenschule, Kulturkreislehre der Steyler Patres).

Aus dem Güntherianismus ist nach der Indizierung der Schriften seines Urhebers nur die fundamentaltheologische Arbeit von Joh. Nep. Ehrlich († 1864) für die Zukunft fruchtbar geworden[586]. Die Theologische Fakultät der Jesuiten in Innsbruck wurde in der Folge einer der bedeutendsten Stützpunkte der neuscholastischen Theologie für das deutsche Sprachgebiet und darüber hinaus. In Wien wirkte von 1900 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1911 der aus Breslau berufene Ernst Commer († 1928), einer der „Mitbegründer der deutschen thomistischen Neuscholastik[587]",

---

[582] Vgl. F. Hemala, *Die Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung*, in *Der Katholizismus in Österreich*, 329 f.

[583] Vgl. J. Rambousek, *Biographische und bibliographische Daten Anton Orels*, in *Anton Orel — Künder christlicher Sozial- und Kulturreform. Eine Festgabe aus Anlaß der Vollendung seines 70. Lebensjahres*, herausgegeben von Görlich—Knoll—Stachelberger, Salzburg 1952, 28.

[584] Vgl. F. Starhemberg, *Die katholische Frauenbewegung*, in *Der Katholizismus in Österreich*, 305 ff.

[585] Vgl. F. Mair, *Der Redemptoristenpater Dr. A. Rösler*, in *Theol.-prakt. Quartalschrift* 75 (1922), 553 f.; W. Spael, *Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert. Seine Pionier- und Krisenzeit 1890—1945*, Würzburg 1964, 80 ff.

[586] P. Wenzel, *Ehrlich in LThK* ²III, 719 f.

[587] J. Hasenfuß, *Commer* in *LThK* ²III, 20.

der als Exponent der Antimodernisten Hermann Schell und den deutschen Reformkatholizismus bekämpfte. Bahnbrechend für die Erforschung der Philosophie und Theologie des Mittelalters war Carl Werner († 1888), der zuerst in St. Pölten, seit 1870 an der Wiener Universität lehrte und dessen Arbeit später von namhaften Forschern des deutschen Sprachraums (Denifle, Ehrle, Grabmann u. a.) fortgesetzt wurde. Franz Martin Schindler († 1922) 1887 von Leitmeritz nach Wien berufen, wurde durch sein Lehrbuch (1907) neben F. X. Linsenmann der „bedeutendste Systematiker der sogenannten deutschen Schule der Moraltheologie" (Michael Pfliegler)[588], wichtiger jedoch war sein Beitrag zur Ausbildung der katholischen Soziallehre.

Auf dem Gebiete der praktischen Theologie haben am Ende des vorigen Jahrhunderts einige österreichische Autoren für die katechetische Methode Elemente der Herbartschule (Formalstufen!) verwertet[589]. Schließlich hat die „Wiener katechetische Methode" der Brüder Johann und Wilhelm Pichler († 1938) wieder an Augustin Grubers († 1835 als Erzbischof von Salzburg) biblische Grundlegung der Katechese angeknüpft und Otto Willmanns Lehrform (Darbietung-Erklärung-Anwendung) übernommen, eine methodische Errungenschaft, die allgemein geworden ist. Ein Preisausschreiben des Wiener Katechetenvereins 1915 ermittelte eine zeitgemäße Lehrform des deutschen Katechismus (Stieglitz und Pichler)[590]. Großer Beliebtheit im ganzen deutschen Sprachgebiet, ja in der katholischen Welt, erfreute sich der mit anschaulichen Beispielen versehene Volkskatechismus des sudetendeutschen Religionslehrers Franz Spirago († 1940), ein Buch, das auch bei der Konversion des „Rembrandtdeutschen" und seines Gefährten, Momme Nissen, eine wichtige Rolle gespielt hat[591]. Wegweisend wurde das Werk „Großstadtseelsorge" des Wiener Pastoraltheologen Heinrich Swoboda († 1923)[592], während Fr. Stingeder († 1936) zu den Wegbereitern der homiletischen Erneuerung gehört[593]. An der Spitze der deutschen Freimaurerforschung und -bekämpfung stand der österreichische Jesuit Hermann J. Gruber in Feldkirch, der den Beifall und die Förderung des Fürsten Löwenstein fand[594].

Was die persönlichen Beziehungen in der katholischen Gelehrtenwelt Österreichs und Deutschlands angeht, so ist — außer dem bereits Gesagten — zu bemerken, daß um die Jahrhundertmitte noch rege Verbindungen zwischen Wien, Tübingen und Freiburg i. Br. bestanden. In Wien war es hauptsächlich der im Revolutionsjahr 1848 mit viel Initiative tätige Theologe und Hofkaplan Michael Häusle, der solche Kon-

---

[588] Zit. nach Funder, *Auftrieb zur christlichen Sozialreform — F. M. Schindler und seine Zeit*, Wien 1954; J. Wodka, *Schindler* in *LThK* ²IX, 403 f.

[589] W. Croce, *Katechetik* in *LThK* ²VI, 36.

[590] H. Mayer, *Katechismus* in *LThK* ²V, 883; A. Heuser, *Pichler* in *LThK* ²VIII, 493.

[591] „Mehr als die Schulkatechismen bot uns der von dem Österreicher Spirago pädagogisch ausgearbeitete Volkskatechismus, der die katholischen Dogmen durch Beigabe von Belegen und Beispielen anschaulich, konkret, farbig, darstellt." Vgl. Benedikt M. Nissen, *Der Rembrandtdeutsche*, 267, 296. Von Spiragos Volkskatechismus lagen 1906 die 6. Auflage und 8 Übersetzungen in fremde Sprachen vor.

[592] Wodka, 392.

[593] J. Liener, *Stingeder* in *LThK* ²IX; 1084; G. Schreiber, *Deutschland und Österreich*, 165.

[594] H. Bacht, *Gruber* in *LThK* ²IV, 1245; Buchheim, *Ultramontanismus*, 492 f.

takte pflegte[595]. Er war besonders mit F. J. Buß und Alban Stolz befreundet, beide waren bei Wienaufenthalten Gäste seines Hauses. Auch mit Staudenmaier in Tübingen stand Häusle in Verbindung. Bei seinem Kampf für den katholischen Charakter der Wiener Universität trat er für die Berufung neuer Kräfte aus Deutschland nach Wien ein. Er dachte u. a. an Döllinger, auch Buß hätte er gerne in Wien gesehen. Dieser wiederum erwog 1854 eine Berufung Häusles nach Freiburg[596]. Häusle arbeitete an Plänen zur Überwindung der alten theologischen Studienordnung Rautenstrauchs und fand dabei Zustimmung in Tübingen und Freiburg[597]. Buß stellte auch die Verbindung zwischen dem Freiburger Verleger Herder und Häusle her, als es um die Herausgabe des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte ging[598]. Um das Zustandekommen dieses Nachschlagewerkes haben sich Häusle und einige Wiener Theologen verdient gemacht.

Der Reisen Sebastian Brunners, des bedeutendsten kirchlichen Publizisten Österreichs, nach Freiburg über Regensburg, München, Tübingen im Jahre 1846 wurde bereits gedacht. Brunner hat Deutschland mehrmals bereist, so hatte er bereits 1841 Berlin, Leipzig und Halle besucht, 1862 Berlin und Weimar, im Jahre 1863 war er dreimal in Deutschland[599]. 1870 besuchte er Döllinger in München. Von der Beziehung anderer österreichischer Gelehrter zu Döllinger war bereits früher die Rede[600]. Die Prager katholischen Professoren sandten ihm im Februar 1870 wegen seiner antiinfallibilistischen Haltung eine Huldigungsadresse[601]. Des Freundesbandes, das F. M. Schindler u. a. mit Albert Ehrhard verband, wird noch gedacht werden.

In Österreich erschienen Zeitschriften, die nicht nur in Deutschland verbreitet wurden, sondern von denen die eine oder die andere auch für den gesamtdeutschen Raum sprechen wollte. Sehen wir von dem kirchenpolitischen Blatt des Jahres 1848, „Der Sprecher für Staat und Kirche — Katholisch-politische Wochenzeitung vom deutschen Standpunkte aus“ [602], ab, so handelt es sich um theologische und kulturelle Zeitschriften. Die älteste und heute noch bestehende ist die „Theologisch-praktische Quartalschrift“, die seit 1848 von der Linzer Theologischen Diözesanlehranstalt herausgegeben wird.

Am rührigsten waren hier wieder Männer des Wiener Güntherkreises. Scheiner und Häusle gaben 1850 die „Zeitschrift für die gesamte katholische Theologie“ heraus, 1862—1874 wurde sie von der „Österreichischen Vierteljahrschrift für katholische Theologie“ fortgesetzt. Schriftleiter war nunmehr Th. Wiedemann, der ebenso wie seine Vorgänger um Mitarbeit aus Deutschland bemüht war.

---

595 E. Hosp, *Kirche im Sturmjahr*; ders., *Häusle* in *LThK* ²V, 37.
596 Hosp, *Briefe*, 482 f.; ders., *Sturmjahr*, 91 ff.
597 *aaO*, 101.
598 *aaO*, 21, 27 f.
599 *Woher? Wohin?* II. Teil, Regensburg ²1865, 258 ff., 262 ff.
600 Wolfsgruber, *Schwarzenberg* III, 262.
601 *aaO*, 244.
602 F. Funder, *Die katholische Presse*, in *Der Katholizismus in Österreich*, 191.



Auf dem allgemeinen deutschen Katholikentag zu Wien 1853 kam das Bedürfnis nach einer großen kritischen Zeitschrift des deutschen Katholizismus zur Sprache, und man schritt zur Gründung der „Allgemeinen Literaturzeitung für das katholische Deutschland", die 1854 in Wien zu erscheinen begann[603]. 1862 übernahm auch hier Wiedemann die Schriftleitung. Mitarbeiter aus Deutschland waren u. a. Schanz, Thalhofer, F. X. Kraus. Den jungen F. X. Kraus in Freiburg i. Br. wollte Wiedemann 1861 für einen dauernden Aufenthalt in Wien gewinnen, wozu jener geneigt war, wenn ihm eine Dozentur an der Universität sicher gewesen wäre[604]. Nach 1866 mußte die Lage eines in Wien erscheinenden gesamtdeutschen Organs schwieriger werden, so daß die Literaturzeitung 1873 ihr Erscheinen einstellte. Franz Hülskamp (Münster) hat sich aus diesem Anlaß kritisch zu diesem Unternehmen geäußert[605]; München — so schrieb er —, nicht Wien hätte von allem Anfang an der Erscheinungsort sein müssen, auch seien redaktionelle Schwierigkeiten der Grund für das Mißlingen gewesen. Immerhin sei durch den Ausfall der Wiener Zeitschrift eine Lücke entstanden, die durch ein neues großes gesamtdeutsches Organ katholischer Literaturkritik ausgefüllt werden müsse. Hülskamp selbst hatte 1862 in Münster den „Literarischen Handweiser zunächst für das katholische Deutschland" ins Leben gerufen, der in stärkerem Maße die schöne Literatur in den Kreis der kritischen Betrachtung zog. Er legte auch nach 1866 Wert auf die österreichische Mitarbeit (Noldin, Vering u. a.)[606]. Auch in den „Historisch-politischen Blättern" kamen weiterhin Österreicher zu Wort[607]. Reichsdeutsche wiederum finden sich unter den Mitarbeitern des „Österreichischen Literaturblattes" (1892) und der „Apologetischen Studien" (1898), die von der österreichischen Leo-Gesellschaft herausgegeben wurden[608].

Von den theologischen Fachzeitschriften gesamtdeutscher Reichweite bestehen heute noch das von Moy de Sons 1857 in Innsbruck begründete „Archiv für das katholische Kirchenrecht", das seit 1862 in Mainz erscheint, und die von den Jesuiten in Innsbruck seit 1877 herausgegebene „Zeitschrift für katholische Theologie".

Das von der 1876 in Deutschland gegründeten Görresgesellschaft (Georg von Hertling) herausgegebene Staatslexikon (1. Auflage 1878—1897) wurde von dem Österreicher Adolf Bruder († 1896 als Kustos der Innsbrucker Universitätsbibliothek) redigiert[609]. 1892 entstand als österreichisches Gegenstück zur Görresgesellschaft die Leo-Gesellschaft, die im Gegensatz zu ihrem reichsdeutschen Vorbild auch die theologischen Disziplinen und die Kunst förderte[610].

---

603 O. Katann, *Die wissenschaftlichen Leistungen des Katholizismus*, aaO, 377.
604 Vgl. F. X. Kraus, *Tagebücher*, herausgegeben von H. Schiel, Köln 1957, 131, 133 f.
605 *Literarischer Handweiser* 1874, 15 f.
606 Vgl. G. Schreiber, *Westfälische Wissenschaft, Politik, Publizistik im 19./20. Jahrhundert — Franz Hülskamp (1833—1911) und sein Kreis (Westf. Forschungen, 8)*, 1955, 63.
607 Engelbrecht, *Die österr. Mitarbeiter der Histor.-polit. Blätter*, 55 ff., 64 ff.
608 Funder, *Auftrieb zur christlichen Sozialreform*, 120.
609 *Der Große Herder* ⁴II, 1480; über die Mängel der 1. Ausgabe vgl. Spael, *aaO*, 137.
610 Katann, *aaO*, 381; vorausgegangen war die Gründung der ungarischen Stephans-Gesellschaft. Der Gedanke einer kath. wissenschaftlichen Akademie wurde bereits im Güntherkreis erörtert. Joh. B.

Erwähnen wir in diesem Zusammenhang noch, daß eine große Zahl österreichischer katholischer Publikationen in reichsdeutschen Verlagen erschien.

Zur christlichen Kunst können nur einige unvollständige Angaben gemacht werden. Österreich schenkte der Nazarenerschule bzw. der romantischen Richtung in der Malerei, einige der bedeutendsten Vertreter. Der aus Nordböhmen stammende Joseph von Führich († 1876) bekannte sich entschieden zur Idee der neuen deutschen christlichen Kunst, seine Holzschnittserien — etwa zur „Nachfolge Christi" — wurden von einem Leipziger Verleger in ganz Deutschland verbreitet[611]. Die in Wien geborenen Moritz von Schwind und Edward von Steinle schufen ihre religiösen Werke in Deutschland[612]. Als Beiträge von deutscher Seite hören wir, daß der Kölner Dombaumeister Vinzenz Statz die Pläne für den neugotischen Linzer Dom (Grundsteinlegung 1862) lieferte[613], Achtermann den neugotischen Hochaltar für den Prager Veitsdom schuf. Die Beuroner Kunstschule fand Gelegenheit, sich durch ihre besten Vertreter Desiderius Lenz, Willibrord Verkade u. a. in Wien (Karmeliterkirche) und Prag (Emaus, St. Gabriel) zu betätigen[614]. Richard Kralik war mit Desiderius Lenz befreundet, er veröffentlichte dessen kunsttheoretisches Programm unter dem Titel „Beuroner Ästhetik" (1896/97).

Auf dem Gebiet der Kirchenmusik ist die gesamtdeutsche Bedeutung der Wiener Klassik (Mozart, Haydn, Beethoven) und der Romantik (Schubert, Bruckner, Wolf) hinreichend bekannt. Doch sprengt die universale Sprache der Musik mehr als jeder andere Ausdruck den nationalen Rahmen. Nur auf zwei „deutsche" Erscheinungen muß eigens hingewiesen werden: Auf das von den Salzburgern F. X. Gruber († 1863) und Josef Mohr (Text) im Jahre 1818 geschaffene Weihnachtslied „Stille Nacht" und auf Franz Schuberts deutsches Meßlied „Wohin soll ich mich wenden" (1826).

Von dichterischen Gestaltungen christlichen Glaubens seien hier die Romane von Enrica Handel-Mazetti († 1955), und die Mysterienspiele Hugo Hofmannsthals („Jedermann" 1911) genannt. Zuvor hatte Richard Kralik die Überlieferung des geistlichen Spieles wieder erneuert[615]. Die im deutschen Katholizismus aufbrechende Problematik der katholischen Literatur um die Jahrhundertwende, die im

---

Hoffinger († 1870) stellte auf dem allg. Katholikentag in Wien 1853 einen dahingehenden Antrag. Im Zusammenhang damit stand die bereits genannte Allg. Literaturzeitung, die 1854 zustande kam. Vgl. auch P. Wenzel, *Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons*, Essen 1965, 127 ff.

[611] W. Neuß, *Führich* in *LThK* ²IV, 442.

[612] L. Dussler, *Schwind* in *LThK* ²IX, 549 f.; ders., *Steinle*, *aaO*, 1034 f.

[613] Wodka, 336.

[614] Vgl. J. Kreitmaier, *Beuroner Kunst — Eine Ausdrucksform der christlichen Mystik*, Freiburg i. Br. ³1921, 39 f., 46, 65, 87; W. Verkade, *Der Antrieb ins Vollkommene. Erinnerungen eines Malermönches*, Freiburg i. Br. ³1933, siehe Register unter „Prag" und „Wien".

[615] Vgl. H. Burgert, *Deutsche Literatur im katholischen Österreich*, in *Katholischer Glaube und deutsches Volkstum in Österreich*, 251 ff.

sogenannten katholischen Literaturstreit einen österreichisch-deutschen Gegensatz zu offenbaren schienen, wird in einem anderen Zusammenhang erörtert.

Zur Zeit, da Wien ein Stützpunkt des Integralismus und der Bekenntnisdichtung war, erstand in dem München nähergelegenen Innsbruck die von Ludwig von Ficker gegründete Zeitschrift „Der Brenner" (1910ff.). Sie wurde ein Organ der Begegnung von Katholizismus und Moderne. Entscheidend waren die Beiträge Theodor Haeckers (München) über Kierkegaard, die die Hinwendung des Herausgebers und einiger Mitarbeiter (Carl Dallago, Georg Trackl, Ferdinand Ebner) zum Glauben einleiteten, wodurch in der Folge von der Zeitschrift wiederum eine werbende Wirkung für die katholische Geistesbewegung ausging[615a].

12. *Sozialpolitik*

Gelegenheit, die soziale Frage gemeinsam zu erörtern, boten die allgemeinen deutschen Katholikentage. Von den österreichischen Teilnehmern hatte Prof. Fr. Joh. Schulte (Prag) in temperamentvoller Weise 1860 in Prag und 1862 in Aachen zur Aktion aufgerufen[616]. Praktische Beiträge kamen von Benedikt Kluge aus Wiener-Neustadt in Innsbruck (1867) und Bamberg (1868), F. J. Knab in Amberg (1884) und Breslau (1886), Michael Würtz aus Oberösterreich in Innsbruck (1867) und Bamberg (1868), Josef Scheicher (St. Pölten) in Freiburg (1888), Silva-Tarouca in Würzburg (1893), Aug. Rösler in Neisse (1899), Karl Hilgenreiner (Prag) in Regensburg (1904), Karl Drexel in Würzburg (1907), Augustin Galen in Würzburg (1907), Alfred Ebenhoch in Augsburg (1910), v. Degenfeld und Maria Maresch in Augsburg (1910)[617].

Vom sozialreformerischen Programm Karl von Vogelsangs in Wien und seines Kreises — der zweiten „Wiener Schule" — war schon früher die Rede. Dieser sozialwissenschaftliche und praktische Vorstoß fand manches freundliche Echo in Deutschland (J. E. Jörg u. a.), wo das Zentrum bereits an der Sozialgesetzgebung der siebziger Jahre mitgewirkt hatte. Fürst Karl Löwenstein verwies als erster die Katholikentage auch auf die sozialtheoretische Fragestellung und forderte hierfür ein Studienkomitee, 1882 ließ er zu Frankfurt den von Vogelsang empfohlenen Dominikaner A. M. Weiß aus Graz zu Wort kommen[618]. Infolge ungenügender Beteiligung reichsdeutscher Sozialpolitiker überwogen im genannten Komitee bald die Österreicher[619]: Vogelsang, Graf Blome, Graf Revertera, A. M. Weiß, Josef Scheicher,

---

[615a] Vgl. A. Fuchs, *Geistige Strömungen in Österreich 1867—1918*, Wien 1949, 81; A. Wandruszka, *Österreichs politische Struktur — Die Entwicklung der Parteien und politischen Bewegungen*, in *Geschichte der Republik Österreich*, herausgegeben von H. Benedikt, München 1954, 319.

[616] Vgl. E. Filthaut, *Deutsche Katholikentage und Soziale Frage 1848—1958*, Essen 1960, 41, 44 f.

[617] *aaO*, 52, 54, 92, 101, 109, 127, 157, 175, 207 ff, 238, 241.

[618] *aaO*, 87, 89 (Weiß lebte damals noch nicht in der Schweiz!).

[619] Buchheim, *Ultramontanismus* 330 f.

Dr. Scheimpflug, F. M. Schindler, Graf Kuefstein, Prof. Vering, F. J. Knab, Dr. Bruder, Graf Chorinsky[620]. Unter Löwensteins Vorsitz fanden mehrere Zusammenkünfte statt, von denen die erste, auf Schloß Haid in Westböhmen 1883 stattgefundene die denkwürdigste ist. Auch in Kleinheubach, dem Sitz des Fürsten in Unterfranken, Salzburg (1883), Mainz (1887) und Prag (1888) fanden Beratungen statt. Auf dem Katholikentag in Düsseldorf 1883 wurden die „Haider Thesen" vorgelegt. Diese haben die Diskussion um die katholische Soziallehre mächtig angeregt[621]. Neben Zustimmung gab es jedoch auch entschiedene Ablehnung, man weigerte sich am Rhein, die Lehren Vogelsangs als das katholisch-soziale Programm anzunehmen[622]. Herrschend wurde hier das liberal-katholische Programm des Zentrums und der Mönchen-Gladbacher, das jedoch — wie wir bereits hörten — nach 1900 auch in Österreich Anklang fand und hier die Abwehr des Kreises um Anton Orel hervorrief, der das Erbe Vogelsangs bewahren wollte. Am 2. Praktisch-sozialen Kurs in Wien 1899 war auch der Generalsekretär des Volksvereins, August Pieper, unter den Vortragenden gewesen[622a].

Aus den von Löwenstein geleiteten Konferenzen ging nach dem Katholikentag zu Amberg (1884) die „Freie Vereinigung katholischer Sozialpolitiker" hervor, die bis 1888 Deutsche und Österreicher vereinigte[623].

Das sozialstudentische Programm Carl Sonnenscheins fand seit dessen Besuchen in Graz (1913) und Wien (1915) Eingang. Engelbert Dollfuß († 1934), der spätere österreichische Bundeskanzler, hatte bei Sonnenschein in Berlin unmittelbare Eindrücke empfangen[624].

Nach dem Ersten Weltkrieg erhielt ein von Wien ausgehender sozialer Romantizismus, der sich auf Vogelsang berief und hauptsächlich in der Wochenschrift „Schönere Zukunft" sein Sprachrohr hatte, wieder stärkeren Widerhall im deutschen Katholizismus[625].

13. *Kirche und Deutschtum im Ausland*

Österreichisch-deutsche Gemeinsamkeit und Zusammenarbeit ergab sich notgedrungen im Ausland. Hier gab es kein „Königgrätz". Wir sprechen hier nicht von den deutschen kirchlichen Kollegien in Rom, die bis in die Gegenwart als einzige Einrichtungen institutionalisierte deutsche Einheit darstellen.

---

620 Siebertz, *Löwenstein* 216.
621 *aaO*, 210 ff., 216 ff.; Allmayer—Beck, 96 ff.
622 Filthaut, *aaO*, 89; Franz Hitze, der Sozialtheoretiker der Mönchen-Gladbacher, stand anfangs unter dem Einfluß Vogelsangs, J. Höffner, *Hitze* in *Staatslexikon* 6IV, 107 f.
622a Vgl. Funder, *Aufbruch zur christlichen Sozialreform*, 97 f.
623 Siebertz, 217.
624 Vgl. Joh. Messner, *Dollfuß*, Innsbruck—Wien—München 1935, 9. — Frdl. Vermittlung Prof Dr. Lentze, Wien.
625 Buchheim, *Der deutsche Verbandskatholizismus*, 81.

Gemeinsam hatten Jesuiten aus Deutschland und Österreich zwischen 1773 und 1818 unter den Deutschen Rußlands missioniert[626]. Klemens Maria Hofbauer, der viele Jahre Seelsorger der Deutschen in Warschau gewesen war, trug sich — vom Polizeisystem der Heimat bedrückt — ein Jahr vor seinem Tode mit dem Gedanken, eine ähnliche Tätigkeit unter den deutschen Auswanderern in Nordamerika zu entfalten. Nach seinem Tode 1832 gingen sechs österreichische Redemptoristen in die Vereinigten Staaten. Unter den Österreichern, die sich um die Seelsorge bei den Deutschen in USA verdient gemacht haben, ist der namhafteste der aus dem Böhmerwald stammende Joh. Nep. Neumann († 1860). Nach seiner Ankunft in der Neuen Welt (1835) schloß er sich bald den Redemptoristen an und wurde einer der bedeutendsten Bahnbrecher der kirchlichen Organisation, besonders des nationalen Pfarrschulsystems. Neumann, der 1963 seliggesprochen wurde, starb als Bischof von Philadelphia[627]. Vor Neumann war 1832 der Tiroler Dr. Raffeiner nach Amerika gegangen, wo er sich der Deutschenseelsorge im Staate New York annahm[628]. 1848 kam der Jesuit Franz Weniger[629]. Noch am Ende des Jahrhunderts war der Österreicher Friedrich X. Katzer († 1903 als Erzbischof von Milwaukee) um die deutschsprachige Seelsorge bemüht[630].

Erwähnt soll noch werden, daß von deutscher katholischer Seite die Bestrebungen unterstützt wurden, den Strom der deutschen Auswanderer statt nach Übersee, nach dem Südosten, Ungarn vor allem, zu lenken, wo sie in geschlossenen Siedlungen ihr Volkstum besser bewahren könnten. F. J. von Buß äußerte sich 1851 in diesem Sinne[631], auch auf allgemeinen Katholikentagen, wie 1867 in Innsbruck, wurde diese Forderung erhoben.

Vom österreichischen Ursprung der Missionsgesellschaft von Marianhill in Südafrika, der ältesten deutschen Mission Afrikas, war bereits die Rede. Mitbegründer der Südschantung-Mission der deutschen Salvatorianer in China 1908 war der Tiroler Joseph Freinademetz[632].

---

[626] Vgl. E. Winter, *Die missionarische und kulturpolitische Leistung des österr. Katholizismus*, in *Kath. Glaube und deutsches Volkstum in Österreich*, 179 f.

[627] Vgl. M. J. Curley, *Ven. John Neumann CSSR fourth bishop of Philadelphia*. The crusader Press New York N.Y. 1952, 180 f.

[628] Winter, aaO.

[629] Vgl. Joh. Thauren, *Ein Gnadenstrom zur Neuen Welt und seine Quelle — Die Leopoldinenstiftung zur Unterstützung der amerikanischen Missionen (St. Gabrieler Studien, 9)* Wien-Mödling 1940, 200 ff. Die auf Anregung des Generalvikars von Cincinnati, Friedrich Rese, eines Hannoveraners, der sich 1828 in Europa aufhielt, 1829 erfolgte Gründung der österr. Leopoldinenstiftung für die Mission in USA war statutengemäß nicht auf die Bedürfnisse der Deutschen begrenzt. Doch haben die jährlichen Berichte dieses Hilfsvereins auch das Interesse für ihre seelsorgliche Not geweckt. J. N. Neumann z. B. wurde durch diese Schilderungen angeregt, als Missionar nach USA zu gehen. Der bayerische Ludwigs-Missionsverein kam erst 1838 — ebenfalls unter Reses Einfluß — zustande. vgl. auch L. Hertling, *Geschichte der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten*, Berlin 1954, 61, 74.

[630] F. Loidl, *Katzer* in *LThK* ²VI, 93 f.

[631] Dor, *Buß*, 158.

[632] Wodka, 357.

14. *Sonderung und Spannung*

Mehrmals wurde sichtbar, wie im Gefolge des Jahres 1866 die Klammer gemeinsamer Einrichtungen katholischen Lebens zwischen Deutschland und Österreich sich lockerte. Wie vor allem auf dem Gebiete der Organisationen Verselbständigungen bzw. eigene Gründungen in Österreich erfolgten. Die politische Trennung, so sehr auf beiden Seiten noch eine Zeitlang versucht wurde, katholische Aufgaben gemeinsam zu lösen, forderte je länger desto dringlicher eine verstärkte Hinwendung zu den Problemen des je eigenen gesellschaftlichen und politischen Lebens[633]. Auch kulturell eigenständige Überlieferungen — wie auf dem Gebiete der Kirchenmusik — widerstrebten organisatorischen Zusammenschlüssen.

In Österreich stellte das Vorhandensein mehrerer Völker, die sich ihrer Individualität bewußt wurden und die autonome Lösungen ihres politisch-kulturellen Schicksals anstrebten, die Aufgabe, übergreifende universale Ordnungen zu finden und zu pflegen, die das Zusammenleben der auseinanderstrebenden Teile auch für die Zukunft sichern und fruchtbar machen sollten. Die Katholiken, noch weitgehend von der romantischen Vorstellung vom Modellcharakter des Mittelalters angetan, neigten dazu, aus den historischen Formen universalistischer Gesellschafts- und Kulturgestaltung Heilmittel und erneuernde Kräfte abzuleiten. Neben das Mittelalter trat jetzt auch das Barockzeitalter mit seinen gerade in Österreich so eindrucksvollen Schöpfungen. Die nahezu geschlossene katholische Überlieferung Österreichs schien überdies diese Sicht der Dinge nahezulegen. Bewahrung, nicht Anpassung an die Entwicklung schien hier geboten[634]. Auf diesem Hintergrund wird man auch den romantischen Zug in Vogelsangs Soziallehre mit ihrem mittelalterlichen Ständegedanken und Antikapitalismus sehen müssen. In Deutschland hingegen, besonders in den Kreisen des Zentrums und des Volksvereins von Mönchen-Gladbach, war für Romantik kein Boden, hier hatte die Vermittlung des Fürsten Löwenstein keinen bleibenden Erfolg. Man vertrat hier eine Sozialpolitik auf dem Boden der bestehenden kapitalistischen Ordnung. Nach dem Tode Vogelsangs setzte sich aber auch in Österreich unter dem Einfluß F. M. Schindlers eine pragmatischere Auffassung durch, und — wie schon erwähnt — bekannte sich der 1909 gegründete österreichische katholische Volksbund zum Programm von Mönchen-Gladbach. Diese Entwicklung stieß auf den Widerspruch der sozial-romantischen Gruppe um Anton Orel († 1959), die das Gedankengut Vogelsangs rein erhalten wollte[635].

---

[633] Eine oberflächliche Sicht verrät N. v. Preradovich, wenn er schreibt: „Der Gedanke des Deutschtums und der Zusammengehörigkeit mit dem Gesamtvolk über die Staatsgrenzen hinweg wurde von einer zahlenmäßig kleinen aber einflußreichen kleriko-feudalen Gruppe abgelehnt“, *Der nationale Gedanke in Österreich 1866—1938 (Historisch-politische Hefte der Ranke-Gesellschaft*, 8) Göttingen o. J., 9, 11.

[634] Als Programm formuliert wurden diese Gedanken von Richard Kralik, vgl. E. Thurnherr, *Kath. Geist in Österreich*, Bregenz 1953, 23 f., J. A. Lux, *Österreichs Anteil an der kath. Literaturbewegung*, in *Der Kath. Geist in Österreich*, 424 ff.; Hudal, *Vatikanbotschaft*, XIII.

[635] A. Rambousek, *aaO*, 28.

Dieser Gegensatz hängt — zumindest atmosphärisch — zusammen mit der inzwischen entstandenen Auseinandersetzung zwischen Integralismus und dem anpassungsfreudigeren Katholizismus, oft ungenau „Reformkatholizismus" genannt. Wien wurde einer der wichtigsten Schauplätze dieses Ringens innerhalb des deutschen Katholizismus, so daß Österreich nochmals in einer gemeinsamen Frage eine Rolle zukam.

Seit Georg von Hertlings Feststellung (1898) über die Inferiorität katholischen Kulturschaffens in Deutschland mehrten sich besorgte Stimmen gegenüber dem Ungenügen eines beharrenden Katholizismus. Diesen Stimmen hatte der aus dem Elsaß stammende Kirchenhistoriker Albert Ehrhard († 1940), der seit 1898 in Wien lehrte, die kritische Schrift „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert" (1901) hinzugefügt, die beträchtliche Unruhe im deutschen Katholizismus hervorrief. Er hatte seine Schrift dem geistig aufgeschlossenen österreichischen Feldbischof Dr. Belopotocky gewidmet, das kirchliche Imprimatur jedoch vom Rottenburger Bischof v. Keppler erbeten. Ehrhard erhielt in Wiener Universitätskreisen breite Zustimmung, vor allem stand sein bester Freund, F. M. Schindler, der seine Berufung nach Wien veranlaßt hatte und der sich in der Folge auch persönlich bei Leo XIII. für den Verdächtigten einsetzte, auf seiner Seite[636]. Widerspruch kam jedoch vom konservativen Kardinal-Erzbischof Gruscha und dessen Beratern — darunter A. M. Weiß, seit 1890 in Freiburg i. Schw. —, die den bereits genannten Redemptoristen Augustin Rösler gegen Ehrhard in die Arena sandten[637]. Der nicht kämpferisch veranlagte Ehrhard entfloh den Wiener Schwierigkeiten und nahm den durch F. X. Kraus' Ableben frei gewordenen Lehrstuhl in Freiburg i. Br. an, bereute aber seinen Schritt bald und betrieb — erfolglos — seine Rückberufung nach Wien[638]. Zu den integralistischen Gegnern Ehrhards gehörte auch der neuthomistische Wortführer Ernst Commer in Wien. Dieser beteiligte sich seit 1907 in vorderster Linie am literarischen Kampf gegen Hermann Schell in Würzburg. Seine Schrift „Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus" (1907) wurde vor ihrem Erscheinen von dem aus Österreich kommenden Dominikanergeneral Frühwirth in Rom durchgesehen[639].

Zu den theologischen Integralisten gesellte sich als Laie Richard von Kralik († 1934)[640], der Wortführer der Wiener neukatholischen Romantik und Mittelpunkt

---

[636] Vgl. A. Dempf, *Albert Ehrhard — Der Mann und sein Werk*, Kolmar (1944), 42 ff.; Wodka, 361.

[637] Vgl. J. Schweter, *P. Dr. Aug. Rösler*, zit. nach Dempf, *aaO*, 185.

[638] „Wien war mein Ideal und Österreich das Land meiner Sehnsucht", zit. nach Dempf, 189; jedoch 1919: „Übergangszeiten sind die schwersten in der Weltgeschichte. Daß wir in eine solche fallen, wie es deren schon viele gab, das ist unser Verhängnis. Eine solche aber mußte wieder kommen. Österreich war das letzte Stück Mittelalter, es mußte einmal als solches verschwinden", zit. nach Dempf, 201.

[639] Pastor, *aaO*, 479.

[640] Vgl. R. Kralik, *Tage und Werke*, Wien 1922, 171 ff.; Jos. Nadler, *Hochlandkämpfe von Gestern und Morgen*, in *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland — Eine Gabe für Karl Muth*, München 1927, 59 ff.; ders., *Literaturgeschichte Österreichs*, Salzburg ²1951, 417 ff.; A. Fuchs, *Geistige Strömungen in Österreich 1867—1918*, Wien 1949, 71; E. Thurnherr, *Kath. Geist in Österreich — Das österr. Schrifttum im 20. Jahrhundert*, Bregenz 1953, 23 ff.

des Dichterkreises um die Zeitschrift „Der Gral“ (1905 ff.), die Gegengründung gegen Carl Muths „Hochland“ (1903 ff.). Kralik gehörte ursprünglich zu den Mitarbeitern des „Hochland“, und Muth war vor dem Literaturstreit mehrmals in Wien zu anregendem Gespräch mit Kralik beisammengewesen. Einige Male trat Kralik als Redner auf deutschen Katholikentagen auf[641]. Während aber Muth die bis dahin einseitig inhaltlich bestimmte katholische Literatur an die geistige Entwicklung des neuen Deutschland heranführen wollte und den Vorrang ästhetischer Normen auch für eine christliche Dichtung forderte, traten Kralik und der Gralsbund für den Bekenntnischarakter der katholischen Kunst ein. Kralik verstand den „Inferioritätsjammer“ eines Hertling und Muth nicht[642]. Über diesem Gegensatz entbrannte 1907 zwischen Wien und München der sogenannte „katholische Literaturstreit“. Es war ein Ringen um die Frage: romantisches oder klassisches Kulturideal der Katholiken. Daß diese Fragestellung durch die Probleme der verschiedenartigen geistigen Räume Österreichs und Deutschlands mitbedingt ist, wird erkennbar[643].

Gewiß, namhafte Vertreter des österreichischen Integralismus waren reichsdeutscher Herkunft, wie Rösler, Commer und Mauß, der streitbare Herausgeber des Wiener „Katholischen Sonntagsblattes“[644]. Andererseits fand die fortschrittliche Richtung auch die Zustimmung mehrerer Österreicher, wie der Wiener Professoren Schindler, Hirn, Pernter und des steirischen Priesterdichters Ottokar Kernstock. Endlich kam das erste neue Dichterwerk, das den von Muth verkündeten Kriterien Genüge tat, aus Österreich: der im „Hochland“ (1904/06) im Vorabdruck erschienene Roman „Jesse und Maria“ von Enrica Handel-Mazetti. Dennoch vermochte das Bündnis zwischen der aus österreichischer Überlieferung abgeleiteten Kulturphilosophie Kraliks und dem Integralismus den Wiener Boden zu beherrschen[645]. Der Karl-Vogelsang-Bund Orels stellte sich hinter den das Banner des Integralismus entfaltenden Gralsbund[646]. Unter Pius X. blieb dieser Kreis sehr einflußreich. In Rom wirkten viel vermögende Österreicher, wie Ludwig von Pastor[647], die Dominikaner Frühwirth

---

[641] Kralik, *Tage und Werke*, 161, 170.

[642] Kralik, *Die Weltliteratur im Lichte der Weltkirche*, Innsbruck ²1928, 205 f.

[643] Nadler, *Hochlandkämpfe*, *ebd.*; Fuchs, *aaO*, 79.

[644] Vgl. Funder, *Vom Gestern ins Heute — Aus dem Kaiserreich in die Republik*, Wien ²1953, 348; über das Zusammenspiel von Thomas Esser (Rom) und Mauß vgl. Engel-Janosi II, 144 ff.

[645] Hudal möchte die Auseinandersetzung Integralismus—Reformkatholizismus in Österreich als von Reichsdeutschen (Ehrhard, Rösler, Commer) hereingetragen kennzeichnen, *Vatikanbotschaft*, 263; Wodka (361 f.) bringt den österreichischen Integralismus mit der Psychologie der Konvertiten bzw. Revertiten (Kralik) in Zusammenhang; doch bleibt die Tatsache, daß diese sich mit der „Idee“ Österreichs besonders verbunden fühlten. Nadler spricht im Hinblick auf den Literaturstreit vom „rheinisch geführten München und ostdeutsch aufgestachelten Wien“ und von möglicherweise „slawischen Atavismen“ bei Kralik, *Hochlandkämpfe*, 67.

[646] Rambousek, *aaO*, 29 ff.

[647] Bezeichnend Pastors Tagebucheintragung vom 2. 9. 1907: „Erzbischof Theodorowicz von Lemberg veröffentlicht einen herrlichen Artikel über die Schell-Affaire. Ein österr. Bischof muß den deutschen Katholiken die Lage erklären!“ *Tagebücher*, 479.

und Esser, im integralistischen Sinne. Kardinal Gruscha von Wien hätte auch gerne A. M. Weiß in Rom gesehen, damit er von dort aus den „Modernismus" zentraler bekämpfen könne[648]. Schließlich beteiligte sich auch der Beichtvater des Thronfolgers, Aug. Galen, an der Zurückdrängung des Reformkatholizismus[649]. Unter solchen Umständen besaßen reformkatholische Bestrebungen in Österreich kaum Entfaltungsmöglichkeiten.

Doch erschöpfte sich Kraliks Bedeutung nicht in diesem Gegensatz, der gleichzeitig ein österreichisch-deutscher zu sein schien. In der Entfaltung seiner Schau von der abendländischen Kultur als der Dreieinheit von Antike, Germanen- und Christentum nimmt sein „Deutsches Götter- und Heldenbuch" (1900/04) einen wichtigen Platz ein. Kralik begründete eine katholische Deutung der germanisch-christlichen Mythenwelt in Richard Wagners Musikdramen, die später im neuromantischen Orelkreis weiter ausgeführt wurde[650]. Aus der Verbundenheit mit den großen Überlieferungen der Kirche und des deutschen Volkes kannte Kralik weder ein Inferioritätsgefühl gegenüber dem reichsdeutschen Kulturkatholizismus noch gegenüber dem zeitgenössischen Deutschland überhaupt, wie solches damals unter dem Einfluß des Alldeutschtums in weiten Kreisen Österreichs Platz griff. Er widersprach der herrschenden preußisch-kleindeutschen Geschichtsauffassung und stellte ihr den universalistischen Begriff des alten Reiches der Deutschen entgegen. Nach dem Zusammenbruch der Monarchie traten denn auch er und seine Schüler offen als Großdeutsche hervor[651].

15. *Kritik deutscher Katholiken an Österreich*

Bis zur Jahrhundertmitte war das kirchliche Leben sowohl in Österreich als auch in Deutschland durch das herrschende staatskirchliche System eingeschränkt. Doch hatte die große Säkularisation im Reich zu Beginn des Jahrhunderts auch wohltätige Folgen gehabt, an denen die habsburgischen Länder nur geringen Anteil hatten. Die Eigenverantwortung der Kirche und ihrer Glieder, das Interesse des Volkes an ihr, ein engeres Verhältnis zu den Zeitnöten und -aufgaben besaß im engeren Deutschland bereits eine Überlieferung, als 1848/50 auch in Österreich die alten Schranken fielen. Der Vorsprung entfalteten kirchlichen Bewußtseins, an Initiative und Organisation blieb lange Zeit das Kennzeichen des deutschen Katholizismus. Es fehlte in Öster-

---

[648] Pastor, 475; Wodka, 361 ff.

[649] Engel-Janosi II, 159 ff.

[650] Vgl. A. Wandruszka, *Österreichs polit. Struktur — Die Entwicklung der Parteien und polit. Bewegungen*, in *Geschichte der Republik Österreich*, herausgg. H. Benedikt, München 1954, 318; Rambousek, *aa*O, 40.

[651] „Wir, die wir an der unglücklichen Schöpfung Bismarcks die herbste Kritik ausüben mußten, wir vertrauten doch um so mehr auf den gemeinsamen deutschen Geist in den beiden angegriffenen Kaiserreichen", R. Kralik, *Der großdeutsche Gedanke*, in *Frankfurter zeitgemäße Broschüren* Bd. 40 (1920/21), N. F. 239; „Wir glauben an ... die Zukunft des großdeutschen Gedankens", *aa*O, 241.

reich nicht an Stimmen, die zugaben, daß man in dieser Hinsicht von Deutschland zu lernen habe. Eine Teilerscheinung übrigens im Gesamt der kulturellen Beziehungen zwischen den beiden Hälften als eine Folge der österreichischen Bewahrungspolitik der vorausgegangenen Epoche[652].

Bereits im Verlaufe der bisherigen Darstellung ist öfters hervorgetreten, wie österreichische Katholiken — auch Bischöfe — sich von der Verbindung mit der Kirche in Deutschland Hilfe und Stärkung im eigenen Bereich erwarteten. Wir erinnern nur daran, wie Kardinal Schwarzenberg die Teilnahme an der Würzburger Bischofskonferenz als Gewinn gewertet hat, und wie später Erzbischof Tarnóczy von Salzburg mit bewegten Worten auf das deutsche Vorbild hinwies. In der Bitte der jungen österreichischen Katholikenvereine um Anschluß an die kräftigeren deutschen lag das Eingeständnis eigener Bedürftigkeit. Dies traf besonders für die Reichshauptstadt Wien zu, wie die Schilderung Knoodts am Katholikentag in Mainz 1848 beweist. Noch 1887 fordert Ambros Opitz dazu auf, das Beispiel der reichsdeutschen Katholiken nachzuahmen und die demokratischen Freiheiten auch für die Kirche zu nützen[653]. Jarcke beklagte in seiner Denkschrift über die österreichischen Universitäten (1852), daß es in Österreich keine katholische Wissenschaft gebe, wobei er allerdings geflissentlich übersah, daß das Günthersche System in ganz Deutschland Schule gemacht hatte[654]. Selbstkritische Äußerungen, die jedoch mehr einen kirchenpolitischen Bezug haben, fielen 1867 auf dem allgemeinen deutschen Katholikentag in Innsbruck, auf dem Fürstbischof Gasser von Brixen vor den anwesenden Reichsdeutschen bekannte, daß Österreich „an sich selbst, d. i. an seinem katholischen Beruf, irre geworden“ sei[655].

Bei aller Bejahung, ja Begeisterung für den Primat Österreichs in Deutschland und bei allen hohen Erwartungen auf dasselbe als den Hort des Katholizismus haben führende deutsche Katholiken die Schwächen im kirchlichen Leben Österreichs nicht übersehen und haben darüber — in privatem Kreis und öffentlich — manches kritische Wort fallen lassen. Enttäuschte Liebe zu Österreich gibt sich nicht selten darin kund. Meist wird das verflossene josefinische bzw. Metternichsche System dafür verantwortlich gemacht. Bereits auf der Würzburger Bischofskonferenz hatte Bischof Hofstätter von Passau gelegentlich die kirchliche Substanz der österreichischen Bevölkerung gering veranschlagt[656]. Harte Worte finden sich in einem Schreiben Diepenbrocks an seine Schwester: „Österreich, fürchte ich, wird Deutschland in der katholischen Sache noch große Schande machen, Beweis genug, wie schlecht das Metternichsche System für wahres Volkswohl, für Gesittung und Erziehung gesorgt hat[657].“ Und

---

[652] Jarcke spricht 1852 vom „maßlosen Respekt vor der protestantischen Literatur des Auslandes“, Lentze, *aaO*, 195.
[653] Huber, *Opitz*, 12.
[654] Lentze, 192 ff.
[655] Kißling, 405; Riedl, 171.
[656] Seite 263.
[657] 12. April 1848, zit. nach Reinkens, *Diepenbrock*, 381.

indem er auf revolutionäre Bauernbewegungen auf seinen bischöflichen Gütern im österreichischen Bistumsanteil hinweist, fährt er fort: „Es kann mir drüben auch so ergehen (wie in Süddeutschland) trotz allem, was ich für die Leute getan... Im Allgemeinen muß man leider sagen, daß der reiche österreichische Klerus ein solches Strafgericht verdient hat[658]." Der Kölner Erzbischof Geissel schreibt aus seinem Kuraufenthalt in Karlsbad 1856 an seinen Sekretär in Köln: „In Österreich ist vieles noch faul und wirr, da findet das Concordat viel umzugestalten[659]."

Der Vorwurf der Lauheit und Passivität kehrt immer wieder. In den Augen der Deutschen läßt das Tempo der katholischen Volksbewegung in Österreich viel zu wünschen übrig. Auch auf Katholikentagen wird das offen zum Ausdruck gebracht. In Linz 1850 mahnte Moufang aus Mainz die Österreicher: „Die Freiheit ... ist Ihnen in Österreich verkündet; daß sie aber benützt werde, ist eben Ihre Sache[660]." Noch direkter läßt sich auf derselben Tagung Dr. Sepp (München) vernehmen, wenn er die großzügige Kirchenpolitik Franz Josephs I. rühmt, aber hinzufügt, daß die Österreicher die neuen Möglichkeiten „vielleicht am wenigsten begriffen" hätten[661]. Auf den Katholikentagen zu Linz 1856 und Salzburg 1857 tadelte Dr. Michelis aus Münster, daß der Bonifatiusverein in Österreich nicht vorankomme[662], wobei allerdings übersehen wurde, daß Österreich die eigentliche Diasporanot Norddeutschlands nicht kannte. Nur der Diözese Linz wird größere Aktivität bescheinigt[663]. Derselbe Redner weist auf tieferliegende geistige Gefahren hin: „Der Materialismus liegt noch unter der Macht der katholischen Form, um nicht zu sagen, des katholischen Bewußtseins befangen; er darf noch nicht sein Haupt erheben, aber ... ein ungeheurer Stoff ist in Österreich für den Materialismus[664]."

Die Machtergreifung des Liberalismus in Österreich wird auf die Passivität der dortigen Katholiken zurückgeführt. Die Enttäuschung darüber ist im deutschen Katholizismus groß. 1856 hatte Kolping besorgt die zunehmende liberale Stimmung in Österreich bemerkt[665].

Ketteler gibt seiner Enttäuschung über die Entwicklung Österreichs und damit über das Versagen der Katholiken mehrfach Ausdruck[666]. Preußen würde — so schreibt er an Kaiser Franz Josef I. 1866 — mehr Rücksicht auf die religiösen Überzeugungen

---

658 *Ebd.*
659 Pfülf, *Geissel* II, 260 Anm.
660 *Verhandlungen Linz 1850*, 76, 214; In Breslau 1849 hatte der Linzer Deputierte v. Pflügl auf ähnliche Vorhaltungen Moufangs von den Schwierigkeiten in Österreich berichtet. Die Notwendigkeit kath. Vereine werde dort von den Leuten vielfach nicht eingesehen: „Wozu denn kath. Vereine, wir sind ja ohnedies katholisch", *Verhandlungen Breslau 1849*, 28. Die Eigenart der vom josefinischen Kirchentum geprägten Anschauungen im Volke wird damit treffend beleuchtet.
661 *Verhandlungen Linz 1850*, 95.
662 *Verhandlungen Linz 1856*, 190; *Verhandlungen Salzburg 1857*, 71.
663 *Ebd.*
664 *Verhandlungen Linz 1856*, 50 ff.
665 Stempfl, *aaO*, 55; Schäffer, *Kolping*, 166.
666 Vigener, *Ketteler*, 493, 528, 537; Pfülf, *Ketteler* II, 228, 265 ff.

und das Gewissen der Soldaten nehmen[667]. Der Vergleich mit der günstigen Lage der Kirche in Preußen kehrt auf dem Katholikentag in Innsbruck 1867 wieder, wo der Vorsitzende Dr. Lingens auch Aachen die Herrschaft des antikirchlichen Liberalismus in Österreich darauf zurückführt, „daß die Katholiken selbst nicht sind, was sie sein sollten[668]."

Im Hirtenschreiben „Über die gegenwärtige Lage des Heiligen Vaters" (1867) beklagt Ketteler, daß der bedrängte Kirchenstaat von Österreich keine Hilfe zu erwarten habe, da dieses „durch die jede katholische Lebensäußerung verhöhnenden inneren Feinde gelähmt sei[669]."

Als der junge Ludwig Pastor 1877 zum ersten Male nach Wien kam, traf er den enttäuschten Konvertiten Onno Klopp: „Es sei vieles, besonders in Wien, faul. Die Haltung der Katholiken lasse zu wünschen übrig. Der Episkopat sei allerdings gut[670]." Zur Zeit der Los-von-Rom-Bewegung wird Klopp der politischen wie der geistlichen Führung Schwäche vorwerfen[671]. Pastor findet Klopps Pessimismus durch seine eigenen Erfahrungen und Beobachtungen bestätigt. 1878 schreibt er an Janssen in Frankfurt: „Die Zustände in Österreich machen mich traurig. Alles geht seinen alten Schlendrian." Nach dem Katholikentag sei nichts geschehen[672]. Der junge Gelehrte aus dem Rheinland sieht, wie die österreichischen Hochschulen weitgehend vom Liberalismus erobert sind und wie kirchlich gesinnte Katholiken es schwer haben, dort Fuß zu fassen. Er selbst konnte aus diesem Grunde weder in Graz noch in Prag ankommen[673]. Pastor ist erstaunt darüber, daß der namhafte Historiker Theodor Sickel, der — obwohl Protestant — 1856 von Minister Thun nach Wien berufen worden war, sich in seinen Vorlesungen immer wieder über die katholische Kirche ausfällig äußern konnte[674]. Die von Thun mittels seiner Berufungspolitik erhoffte katholische Erneuerung der österreichischen Hochschulen war demnach nicht erfolgt, sie war am machtvollen Vordringen der liberalen Zeitströmung gescheitert, aber auch daran, daß der Traditionalismus Rauscherscher Prägung sich nicht zu fruchtbarer Zusammenarbeit mit den aus Deutschland berufenen katholischen Kräften bereitgefunden hatte[675].

Das sieghafte Vordringen der Liberalen und das Angewiesensein des Kaisers auf sie hatte die stark an staatliche Garantien gewöhnten kirchlichen Kreise unsicher gemacht. Dazu kam seit 1866 die Notwendigkeit einer Neuorientierung. Onno Klopp

---

667 Vigener, 493.

668 *Verhandlungen Innsbruck 1867*, 20 f.; über die bessere Lage der Katholiken in Preußen s. auch das kath. „Volksblatt" in Württemberg (bis 1866), vgl. Windell, 49.

669 Vigener, 528.

670 Pastor, *Tagebücher*, 101; W. Klopp, *Onno Klopp — Leben und Wirken*, herausgg. Franz Schnabel, München 1950, 96 ff.

671 *aaO*, 205.

672 *Tagebücher*, 112.

673 *aaO*, 118, 171.

674 *aaO*, 106, 110.

675 Lentze, 258, 269, 272, 281.

und Ludwig Pastor fiel auf, wie sehr es dem österreichischen Katholizismus an Selbstvertrauen fehle[676]. Diesen Mangel sieht Klopp im politischen wie im kirchlichen Bereich gegeben[677]. Im Politischen ergebe sich daraus die Bewunderung für das Fremde, für Deutschland vor allem[678]. Österreich fehle ein eigenes Geschichtsbewußtsein. Klopp sieht hier seine Aufgabe, die Arbeiten über Habsburgs Stellung im 17. Jahrhundert dienen diesem Ziel[679]. Pastor macht sich diese Aufgabe zu eigen, nur daß er sie vorzugsweise als kirchlich-kulturelle begreift. 1878 schreibt er: „Das wissenschaftliche und literarische Selbstgefühl muß in den katholischen Kreisen Österreichs gestärkt werden. Das wird eine meiner Hauptaufgaben als Dozent sein[680]."

Bittere Worte über die österreichischen Zustände findet der bayerische Publizist J. E. Jörg in den von ihm geleiteten „Historisch-politischen Blättern". So schreibt er 1868: „Seit 1866 hat Österreich an deutsch-publizistischem Interesse 50 Prozent, an konservativem aber und an katholischem Gewicht für uns beinahe 100 Prozent verloren[681]." Unter dem Druck der „großdeutsch-liberalen" Partei habe Österreich aufgehört, die katholischen weltweiten Interessen zu vertreten[682]. Der publizistischen Tätigkeit Jörgs wird es zugeschrieben, wenn nach 1870 in der katholischen Presse Deutschlands ein trübes Bild von Österreichs Schicksal entworfen wird[683]. Als hoffnungsvolle Zeichen werden jedoch von Jörg das Auftreten Vogelsangs und die Anfänge der christlich-sozialen Bewegung begrüßt[684].

16. *National und universal*

Als um die Jahrhundertmitte die Rede von der deutschen Nationalkirche ging, dachte — von geringen Ausnahmen abgesehen — niemand ernstlich daran, damit einen Gegensatz zur universalen Kirche zu schaffen. Man glaubte nur gegenüber anderen Ländern (Frankreich etwa) etwas nachholen zu müssen. Selbst Döllinger, der den herderschen-romantischen Volksbegriff in der Kirche zur Ausprägung verhelfen wollte, dachte nicht daran. Wir erinnern uns, daß zur Würzburger Bischofskonferenz 1848, die von den Begriffen Nationalkirche und Nationalsynode unbefangen Gebrauch

---

[676] Pastor, 102; Klopp, *aaO*, 205.
[677] *aaO*, 96, 205.
[678] Pastor, 102.
[679] *Ebd.*, Klopp, 97.
[680] Pastor, 110.
[681] Bd. 62, 82, zit. nach Engelbrecht, *Die österr. Mitarbeiter*, 40.
[682] Zit. nach Windell, 43.
[683] *aaO*, 47; vgl. die „Frankfurter Volkszeitung" (1884), die Österreich in Schutz nimmt: „. . . bezeichnender Weise ist es wiederum das wegen seiner Lauigkeit und Untätigkeit selbst bei den Katholiken Deutschlands, namentlich der Rheinlande, vielfach verkannte und angeschwärzte Österreich . . .", zit. nach *Salzburger Universitätsverein*, 19.
[684] Engelbrecht, *aaO*, 44, 49; die „Haider Thesen" fordern ihn jedoch zum Widerspruch gegen die von Vogelsang befürwortete Intervention des Staates bei der Sozialreform heraus, *aaO*, 48.

machte, auch die nichtdeutschen Bischöfe der im Deutschen Bund vereinten Länder eingeladen waren. Gleichwohl bleibt die Tatsache bestehen, daß in jenen Jahren eine nationale Form der Kirche die Geister beschäftigte. Je mehr jedoch der Kirchenbegriff theologisch vertieft wurde und je mehr das vom liberalen Nationalismus bedrängte Papsttum die Aufmerksamkeit der Katholiken zu beanspruchen begann, desto mehr trat der deutsche Katholizismus in einen universalen Horizont.

Wir hörten von den großdeutschen Bekundungen auf den Katholikentagen, besonders wenn diese in Österreich abgehalten wurden. Dennoch betrachteten sich diese Versammlungen nicht als nationale Manifestationen, das Katholisch-Universale war immer selbstverständliche Voraussetzung[685]. Das Gemeinsame zwischen Großdeutschtum und Katholizismus lag auch in der Überwindung partikularistischer Enge, was die Offenheit für die Belange der Nachbarvölker eher begünstigte. Dafür spricht auch die Anwesenheit ausländischer Besucher; abgesehen von der Schweiz, verzeichnen wir Gäste u. a. auch aus England (1860) und Belgien (1864). Bei den in Österreich stattfindenden Tagungen waren regelmäßig immer auch Vertreter aus nichtdeutschen Nationen der Monarchie anwesend[686]. Am Katholikentag in Breslau 1849 wurde sogar von deutscher Seite der Antrag gestellt, die „Böhmen“ durch eine „Ansprache in böhmischer Mundart“ für das katholische Vereinswesen zu interessieren, da sie in ihrem Lande der nötigen Anregung entbehrten[687]. Auf der Tagung in Linz 1856 regte Dr. Reiter an, die Slawen möchten ihrerseits eine dem deutschen Bonifatiusverein entsprechende Vereinigung ins Leben rufen mit dem Ziele der Hilfeleistung für die Unierten[688]. Die bereits seit 1851 bestehende und in diesem Sinne tätige Gebetsbruderschaft zu den Heiligen Cyrill und Method hat später deutsche Vorbilder (Bonifatiusverein, Görresgesellschaft) vor Augen gehabt, besonders nachdem Welehrad in Mähren zum Mittelpunkt dieses Apostolates geworden war[689]. Auf demselben Katholikentag hatte allerdings Dr. Heising (Berlin) betont, daß die Probleme Deutschlands die nächstliegende Aufgabe sein müssen. Aus der — damals noch — beherrschenden Stellung der deutschen Sprache in der Wissenschaft im ost- und südosteuropäischen Raum begründet er dann die Notwendigkeit einer deutschsprachigen katholischen Enzyklopädie auch für die Slawen und Magyaren[690].

---

685 Pfarrer Himioben in Breslau 1849: „Die katholische Kirche hat kein begrenztes Vaterland“, *Verhandlungen Breslau* 1849, 16.

686 So in Linz 1850, *Verhandlungen*, 17; Wien 1853, *Verhandlungen*, 41.

687 Der Linzer Delegierte, v. Pflügl, klärte die Versammlung über die national-politischen Verhältnisse in Böhmen auf: die Tschechen wollten von Deutschland nichts wissen, eine Anregung im genannten Sinne würde auf Ablehnung stoßen. Der Antrag wurde daraufhin nicht angenommen, *Verhandlungen Breslau* 1849, 127.

688 *Verhandlungen Linz* 1856, 196.

689 Vgl. A. H(uber), *Kirchl. Unionsarbeit bei den Tschechen*, in *Königsteiner Blätter* 4 (1958), 113 ff.; Welehrad sollte die Aufgabe eines „slawischen Fulda“ erfüllen; die gelehrte Academia Velehradensis wurde 1910 gegründet.

690 „Prinzipiell mit ihr (der deutschen Nation) im gleichen Rang stehen nur jene Nationen, welche ihre geistige Nahrung wesentlich aus dem Born deutschen Wissens durch das Medium der deutschen Sprache schöpfen müssen, deren Geschick mit der deutschen Nation unwiederbringlich verwoben zu

Nach Königgrätz jedoch, auf dem allgemeinen Katholikentag zu Innsbruck 1867, bestimmt der Tiroler Priester-Politiker Josef Greuter die Mission der österreichischen Katholiken dahin, daß Österreich „im katholischen Glauben das Geheimnis lernen soll, wie man Nationalitäten versöhnt, das katholische Österreich, es soll für alle Welt das Musterbild sein, wie man in der Verschiedenheit die Einheit und in der Einheit die Verschiedenheit der nationalen Existenzen bewahren kann und wo, schirmend jedes Recht und jede Freiheit, die Apostolische Majestät das Szepter der Gerechtigkeit hält . . ." [691]. Die neue Aufgabe war hiermit klar erkannt und formuliert. Wie weit sie begriffen und erfüllt wurde, kann in diesem Rahmen nicht weiter verfolgt werden. Selbstverständlich blieb auch weiterhin das Bewußtsein, in der Gemeinschaft des deutschen Volkes und seiner Kultur zu stehen, wie dies besonders bei Richard Kralik und seinem Kreis zum Ausdruck kommt, was jedoch — wie wir gesehen haben — keineswegs die Versöhnung mit dem preußisch-kleindeutschen Gedanken einschloß. Freilich war die Aufgabe der katholischen Deutschösterreicher, dem politischen übernationalen Österreich zu dienen, in einer Zeit der zunehmenden nationalen Besonderung innerhalb des Vielvölkerstaates in sich ungemein schwierig.

Schwierigkeiten solcher Art kannten die reichsdeutschen Katholiken nicht. Die Beendigung des Kulturkampfes versöhnte sie verhältnismäßig rasch mit dem von Bismarck geschaffenen kleindeutschen Reich und seiner Idee. Man glaubte feststellen zu dürfen, daß diese Orientierung ein allmähliches Nachlassen des Interesses nicht nur am österreichischen Katholizismus, sondern an der internationalen katholischen demokratischen Bewegung überhaupt mit sich brachte [692].

17. *Zusammenfassung*

Es ging in diesen Ausführungen um das Verhältnis der Kirche zu einer politisch-kulturellen Wirklichkeit, zur „deutschen Einheit" in den verschiedenen Formen, wie sie vom alten Reich bis zum Ersten Weltkrieg in Erscheinung traten. Es wurde sichtbar, wie politische Entscheidungen von großer Tragweite die kirchliche Organisation und das katholische Geistesleben beeinflußten.

Während zur Zeit der Reichskirche der Blick aus dem „Reich" auf das kaiserliche

---

sein scheint. Ich meine jene Völker im Osten, welche politisch zerbröckelt, zum Teil oder ganz umgeben oder beherrscht sind vom germanischen Element: die Czechen, Polen, Magyaren, Südslawen. Zu klein, um sich selbst in ihrer eigenen Sprache Enzyklopädien zu schaffen, war es unsere besondere Rücksicht, in Böhmen, in Polen und Galizien, in Ungarn und den südslawischen Ländern die Führer des geistigen Lebens dieser Nationalitäten zu gewinnen. In voller Würdigung dieses Standpunktes der Billigkeit haben die hervorragendsten Gelehrten dieser Länder ihre Mitwirkung zur Wahrnehmung ihrer Interessen zugesagt und zum Teil schon geleistet"; *Verhandlungen Linz 1856*, 219.

[691] *Verhandlungen Innsbruck 1867*, 144.

[692] Buchheim, *Ultramontanismus*, 526 ff.

Wien gerichtet war, konnte in den habsburgischen Erblanden kaum von einem ähnlichen Reichskirchenbewußtsein gesprochen werden. Eine infolge der Säkularisation fällig gewordene Neuregelung der Kirchenorganisation auf Reichs- bzw. — nach dem Wiener Kongreß 1815 — auf Bundesebene (Reichskonkordat, Bundeskonkordat) kam nicht zustande. Das durch die napoleonische Fremdherrschaft und die Romantik erweckte neue deutsche Nationalbewußtsein erhielt in Wien einen seiner wichtigsten Stützpunkte. Im Schlegel-Hofbauer-Kreis sieht man die Verantwortung für die Kirche ganz Deutschlands, auch der Ausdruck „deutsche Kirche" — seit dem Nuntiaturstreit des 18. Jahrhunderts geläufig geworden — ist dem heiligen Klemens Maria Hofbauer nicht fremd. Von Wien geht ferner durch Anton Günther eine theologische Schule aus, deren System nicht nur wegen seiner Verbreitung über fast ganz Deutschland, sondern auch wegen seiner in der Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie gewonnenen inneren Struktur eine „deutsche Theologie" sein wollte. Im übrigen litt jedoch während der Ära Metternich das Geistesleben Österreichs unter der verhängten Abschließung.

Der Kaiserstaat Österreich, der sich als Erbe der Institutionen des alten Reichs betrachtete, blieb auch die Führungsmacht im Deutschen Bund (1815—1866). So wurde auch die Kirchenpolitik weiterhin als ein Instrument der Wiener Einflußnahme auf Deutschland gehandhabt. Aber Österreich wollte ernsthaft auch die katholische Schutzmacht im Deutschen Bunde sein und es begegnete sich darin mit den Erwartungen der Katholiken Deutschlands, vor allem in der Zeit des großdeutschen Gedankens (1849—1866).

Der nationalen und demokratischen Bewegung, die 1848 zum Durchbruch gelangte, konnte und wollte sich auch die kirchliche Führung — vor allem Deutschlands — nicht verschließen. Die vom Frankfurter Parlament in Angriff genommene Reichsverfassung zwang die deutschen Bischöfe zu gemeinsamer Beratung. Um das Gewicht eines geschlossen auftretenden Episkopates in die Waagschale werfen zu können, legte man großen Wert auf die österreichische Beteiligung. Bei der so in Würzburg 1848 zusammengetretenen ersten gesamtdeutschen Bischofskonferenz der Neuzeit führte ein Österreicher (Kardinal Schwarzenberg) den Ehrenvorsitz.

Trotz des Nichtzustandekommens einer Österreich und Deutschland umspannenden Reichsorganisation blieb im wiederhergestellten Deutschen Bund dem katholischen Leben der gesamtdeutsche Horizont erhalten. Die in Würzburg geknüpften Verbindungen auf hierarchischer Ebene bestanden weiter. Der alte Titel eines „Primas Germaniae" des Erzbischofs von Salzburg erhält in diesen Jahrzehnten zum ersten Male in seiner Geschichte eine Resonanz in Deutschland. Selbst nach dem Ereignis von Königgrätz (1866) wurde der Salzburger Primas noch gebeten, die erste Fuldaer Bischofskonferenz, zu der wieder alle österreichischen Oberhirten eingeladen waren, vorzubereiten. Gesamtdeutsch orientiert war das vielfältige katholische Verbandsleben mit seinen repräsentativen Jahresversammlungen, den Katholikentagen, von denen sechs auf österreichischem Boden abgehalten wurden. Während in organisatori-

scher Hinsicht der deutsche Katholizismus der gebende Teil war, setzte dieser große Erwartungen auf die großdeutsche, konservative und katholische Mission Österreichs. Letztere schien sich vor allem im Konkordat von 1855 und in der Universitätsreform des Ministers Graf Thun zu bewähren. Wieder erhielt Österreich zahlreichen Zuzug von Katholiken, Klerikern und Laien, aus Deutschland. Das Nachwirken der josefinischen Tradition jedoch, das nicht durch Säkularisation und scharfen Kirchenkampf herausgeforderte kirchliche Bewußtsein, der Sieg endlich des Liberalismus in Österreich enttäuschten manche hochgespannten Hoffnungen. Das großdeutsche Programm wurde 1866 erschüttert. Die Gemeinsamkeiten — die man kirchlicherseits zunächst trotz Königgrätz weiter pflegen wollte — schwanden allmählich bis auf wenige Reste dahin. Kein Österreicher hat mehr an den Fuldaer Bischofskonferenzen teilgenommen. Gewiß, es blieben noch verbandsmäßige Kontakte und persönliche Begegnungen — die wichtigsten beim I. Vatikanischen Konzil und in der von Fürst Karl zu Löwenstein geleiteten sozialpolitischen Studienrunde —, aber Österreichs Katholizismus wurde mehr als je zuvor mit den Notwendigkeiten des eigenen Staates konfrontiert. „Der österreichische Katholizismus verliert manche Züge deutscher Herkunft. Er will nicht mehr Kulturträger deutscher religiöser Form sein, sondern ein ausgleichendes Element zwischen den vielen Völkern derselben Religion innerhalb der Monarchie werden[693]." Das Verständnis füreinander nimmt auf beiden Seiten ab. Letzte Inseln gesamtdeutscher kirchlicher Verbundenheit blieben erhalten in den gemeinsamen römischen Kollegien der Deutschen und Österreicher und in Salzburg, dem Sitz des „Primas Germaniae" und der katholischen Universitätsbestrebungen. Versuche einer Überwindung des Auseinanderlebens wurden nach dem Zerfall der österreichischen Monarchie (1918) wieder unternommen[694].

Es wäre methodisch gerechtfertigt, ja geboten, die Entwicklungslinien und historischen Themen bis in die Gegenwart zu verfolgen; der Verfasser wollte jedoch die Schwelle zur Zeitgeschichte nicht überschreiten.

693 Hudal, XIII.

694 Schreiber, *Deutschland und Österreich*; Wandruszka, *Österreichs polit. Struktur*, aaO; E. Weinzierl-Fischer, *Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus*, in *Wort und Wahrheit* 18 (1963), 417—439, 493—526.

Karl Braunstein

Vertreibung im Lichte des Völkerrechtes

Zur EKD-Denkschrift „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“

Das „Recht auf die Heimat“, negativ „das Unrecht der Vertreibung“, ist in zunehmendem Maße Gegenstand der wissenschaftlichen und öffentlichen Diskussion geworden. Das ist schon deshalb zu begrüßen, weil damit ein hohes Rechtsgut aller Menschen, gleich welchen Volkes, Schutz finden könnte. Die Gerechtigkeit bildet die Grundlage aller sozialen Beziehungen.

Die Diskussion darüber wird zudem immer wieder herausgefordert, nicht nur durch dilettantische, doch einflußreiche Publizisten, die nicht selten in erschreckender Leichtfertigkeit, Oberflächlichkeit und Selbstsicherheit Meinung machen und andererseits Radikalisierungen zu fördern geeignet sind, sondern auch durch Äußerungen hoher Politiker und jüngst durch die evangelische Denkschrift „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“ [1]. Die Verfasser betonen, Versöhnung zu wollen, und zwar Versöhnung auf der Grundlage von Wahrheit und Gerechtigkeit [2]. Zu derartiger Versöhnung, das sei vorausgeschickt, sagen wir ein bereites Ja, nicht aber, wenn und wo „Versöhnung“ nur ein schönklingendes Wort, eine Verbrämung für Anerkennung der Gewalt wäre.

Mir ist die Aufgabe gestellt, über den völkerrechtlichen Aspekt der Vertreibung zu berichten; das bedingt in diesem Zusammenhang, daß ich die einzelnen Rechtsmaterien nur sehr konzentriert behandeln kann und auf manche Differenzierung verzichten bzw. mich oft mit Literaturhinweisen begnügen muß.

In der Denkschrift ist die völkerrechtliche Frage dieses brennenden Zeitthemas besonders auf den Seiten 25 bis 30 aufgeworfen. Eingeleitet wird sie mit der etwas vorwurfsvoll klingenden Feststellung, für die Klärung der Rechtslage wie für die Konfliktslösung wäre viel gewonnen, wenn man sich auf beiden Seiten entschließen könnte, bloßes Wunschdenken durch fundierte Rechtsbehauptungen zu ersetzen. Prüfen wir also, wieweit die diesbezüglichen Rechtsbehauptungen — sie sind allseitig, nicht einseitig — fundiert sind!

---

[1] *Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn. Eine evangelische Denkschrift.* Verlag des Amtsblattes der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1965.

[2] *aaO*, 34.

Die Denkschrift stellt die drei Fragen:

1. Ist für die Ostgebiete bereits ein endgültiger Wechsel der Gebietshoheit eingetreten?
2. War die Vertreibung rechtmäßig?
3. Welche Konsequenzen sind bei Verneinung von 1. und 2. zu ziehen?

Die zweite Frage gehört füglich an die erste Stelle, weil sie naturrechtlicher Art und grundlegend ist, deshalb sei sie in der Beantwortung vorangestellt.

Die *ethische* Antwort wurde wiederholt gegeben[3]. Vertreibungen sind unsittlich und unrechtmäßig.

Die naturrechtliche Aussage ist auch hier die stärkste, schon deshalb, weil das Naturrecht nach unserem Verständnis den obersten Gesetzgeber, den legislator Deus, anerkennt.

Was sagt das positive Völkerrecht? Was müssen auch die Rechtspositivisten gelten lassen? Deckt sich ihre Aussage vielleicht mit der des Naturrechtes?

Gewiß, man darf vom positiven Völkerrecht, das auf dem Grundsatz aufgebaut ist, daß sich die verschiedenen Völker im Frieden möglichst viel Gutes und im Kriege möglichst wenig Böses zufügen sollen, nicht zu viel erwarten, es ist primitives Recht, ist — wie Verdroß ausführt — „unvollständig", da es regelmäßig nur aus „abstrakten" Normen (Gewohnheitsrecht, Deklarationen, bestenfalls Staatsverträgen) besteht, die erst durch staatliche Durchführungsnormen konkretisiert werden müssen[4].

Befragen wir die *Quellen* selbst! Sie geben nicht selten auf unseren dreiteiligen Fragenkomplex Antwort. Dennoch seien sie unterteilt nach ihrer primären und direkten Aussage hin!

I. Die Aussage des positiven Völkerrechtes vor und nach 1945 zur Vertreibung

1. Schon die „Magna Charta Libertatum" des Jahres 1215 zählt erstmals unter Punkt 39 auf: „Kein freier Mann soll . . . verbannt werden . . ., es sei denn, auf Grund eines gesetzlichen Urteils"[5].

---

[3] Pius XII., *Weihnachtsansprache* 1945, *AAS* 1946, 15—25, bes. S. 22. Ders. in seinem Brief an Kard. Hlond, *AAS* 1946, 172—175. Bes. deutlich in der Ansprache an die neuernannten Kardinäle v. 20. 2. 1946, *AAS* 1946, 141—151; S. 149 s heißt es: „Ciò significa un arrogarsi i diritti di Dio . . ." Vgl. dazu auch Oskar Golombek, *Pius XII. zum Problem der Vertreibung*, Köln 1963.
Siehe ferner Paul Hadrossek, *Die Problematik des Rechts auf Heimat*, in: *Königsteiner Blätter* 1 (1955) 3—10; 2 (1956) 41—45 u. 3 (1957) 73—87; Paul Hadrossek, *Stand und Kritik der rechtstheoretischen Diskussion zum natürlichen Recht auf die Heimat*, Sonderdruck aus *Schlesisches Priesterjahrbuch*, 1964, Band III/IV; Walter Doskocil, *Recht auf die Heimat — Pflicht zur Heimat*, München 1964, bes. S. 24; Karl Braunstein, *Die Vertreibung im Lichte des Naturrechts*, Königstein, 1959, bes. S. 69—78. Die Zitation läßt sich mühelos fortsetzen.

[4] Vgl. z. B. Alfred Verdroß, *Völkerrecht*, ²1950, S. 68 f.

[5] William Stubbs, *Select Charters*, 285.
Über die Deportation als Strafe (nach rechtmäßigem Urteil) vgl. Werner Münchheimer, *Deportationsverbot*, in: *Die Menschenrechte und die SBZ*, Bonn 1965, 96 f., und über Relegation im kirchl. Strafrecht, Braunstein, aaO 31 f.

2. Der *Friedensschluß des Dreißigjährigen Krieges* stand unter dem Leitwort „Quod uni parti iustum est, alteri quoque sit iustum!“ Diesen Rechtssatz bezeichnete der Völkerrechtler Laun als die „einzige zuverlässige Grundlage eines dauernden Friedens“![6] Nach diesem Grundsatz sollen gem. Art. III „alle Bürger und Einwohner, denen ... irgendwelcher Nachteil oder Schaden eingefügt worden ist, sowohl hinsichtlich ihrer Gebiete ..., als auch ihrer Freiheiten und Rechte ... vollständig wieder in den Stand gesetzt sein, dessen sie sich vor ihrer Entsetzung erfreut haben oder von Rechts wegen erfreuen konnten, wobei alle inzwischen erfolgten Veränderungen nicht im Wege stehen, sondern ungültig sein sollen“.

3. Die — übrigens von Rußland angeregten — *Haager Friedenskonferenzen* der Jahre 1899 und 1907 schenkten der Welt die Haager Landkriegsordnung *(HLKO)*, das Abkommen betreffend die Gesetze und Gebräuche des Landkriegs vom 18. 10. 1907. Nach Präambel (5) bleibt die Bevölkerung „unter dem Schutz und der Herrschaft der Grundsätze des Völkerrechts, wie sie sich aus den unter gesitteten Völkern feststehenden Gebräuchen, aus den Gesetzen der Menschlichkeit und aus den Forderungen des öffentlichen Gewissens ergeben“[7].

Bei der Formulierung des Textes der HLKO wurde ein Antrag, ein ausdrückliches Deportationsverbot in den Text aufzunehmen, mit der Begründung abgelehnt, *daß* solche *Deportationen gegen das bestehende Völkerrecht verstoßen* und daß aus dem Text das Verbot der Deportation sowieso hervorgeht[8].

Bereits aus dieser dritten Rechtsquellenzitation ergibt sich, daß die Vertreibung schon vor der HLKO auch völkerrechtswidrig war. Die Völkerrechtswidrigkeit wurde in der HLKO besonders kodifiziert. Für die Unzulässigkeit jeglicher Deportation selbst im Kriege sprechen auch die Erklärungen der Note der niederländischen Regierung vom 2. Dezember 1916, wonach die Deportationen verstießen gegen ... „Grundsätze des Völkerrechtes, wie sie sich auch aus den zwischen gesitteten Nationen festgestellten Bräuchen ergeben ...“[9].

4. Der *Briand-Kellogg-Pakt* von 1928 verbietet jede Gewaltanwendung, also damit auch Massenaustreibungen oder Gebietsveränderungen ohne Zustimmung der Bevölkerung. Diese Verpflichtung gingen auch die Tschechoslowakei und Polen ein[10].

5. Das nächste Dokument stellt die *Atlantic Charta* vom 14. August 1941 dar. Hier geben der Präsident der USA und Churchill bekannt, und das ist, auch wenn es nur als eine völkerrechtliche Empfehlung angesehen wird, von hoher Bedeutung:

---

[6] Hist. Seminar der Univ. Bern (Herausgeber), *Quellen zur neueren Geschichte*, Heft 12/13.

[7] *Reichsgesetzblatt* 1910, S. 107.
Vgl. dazu auch Kurt Rabl, *Zur Frage des Verbots von Massenzwangsaussiedlungen nach geltendem Völkerrecht*, in: *Das Recht auf die Heimat*, Bd. 3, München 1959, 77—104, Haager Landkriegsordnung (Auszug), S. 187 f.

[8] Der Antrag wurde von Italien und Japan gestellt. Siehe dazu Julius Doms, *Die völkerrechtliche Lage Schlesiens*, 1960, S. 8.

[9] Vgl. Münzheimer *aaO*, S. 98.

[10] Helmuth Fechner, *Vorverzicht, Völkerrecht und Versöhnung*, Wolfenbüttel ²1965, S. 10, Wortlaut S. 28 f.

„6.° Nach der endgültigen Vernichtung der nationalsozialistischen Tyrannei hoffen sie, einen Frieden aufgerichtet zu sehen, der allen Nationen die Möglichkeit geben wird, in Sicherheit innerhalb ihrer Grenzen zu leben“ [11].

Dazu erklärte am 24. 9. 1941 die polnische Regierung, sie vertraue darauf, daß keine der rechtswidrigen (von Deutschland auf polnischem Gebiet) getroffenen Maßnahmen von den ... Demokratien anerkannt werde. „Insbesondere muß der polnischen Bevölkerung der Westgebiete, die in rücksichtsloser Weise vertrieben wurde, die Möglichkeit sofortiger Rückkehr in das Land ihrer Vorfahren gegeben werden. Die deutschen Ansiedler, die man in die polnischen Wohnstätten eingewiesen hat, sind ins Reich zurückzusenden [12].“

Diese polnische Forderung war — wie die Feststellung der Rechtswidrigkeit — durchaus berechtigt, genauso wie der diesbezügliche Anspruch unsererseits! Im Jahre 1942 erklärten die neun damals besetzten Länder, darunter Polen und die CSR, daß gegen die Zivilbevölkerung gerichtete Gewaltakte (vorher sind u. a. ausdrücklich Massenaustreibungen genannt) *mit den allgemein anerkannten Grundsätzen* der Kriegsführung und der politischen Rechtsprechung, wie gesittete Staaten und Völker sie handhaben, *unvereinbar* sind [13]. Also Polen und die Tschechoslowakei selbst haben damals Austreibungen für unsittlich und unrechtmäßig erklärt, und das mit vollem Recht!

6. Zeitlich folgt *das Potsdamer Dreimächte-Abkommen* vom 2. 8. 1945. Dieser einseitige Beschluß der Siegermächte verfügt im berüchtigten Artikel XIII die inzwischen bereits im vollen Gange befindliche Aussiedlung [14]. Er ist selbst schon völker-

---

[11] Zit. nach: *Das Recht auf die Heimat.* Eine Dokumentation zum Ergebnis einer völkerrechtswissenschaftlichen Tagung in Bonn am 28. u. 29. Oktober 1961, Bonn 1961, S. 20.

[12] Julius Doms, *Das Weltflüchtlingsjahr und die deutschen Heimatvertriebenen,* 1960, S. 8.

[13] aaO, S. 9.

[14] Wortlaut Artikel XIII. (aus: *Um den Frieden mit Deutschland — Dokumente und Berichte des Europa-Archivs,* Oberursel 1948, S. 86 ff.).

„Die Konferenz erzielte folgendes Abkommen über die Ausweisung Deutscher aus Polen, der Tschechoslowakei und Ungarn:

Die drei Regierungen haben die Frage unter allen Gesichtspunkten beraten und erkennen an, daß die Überführung der deutschen Bevölkerung oder Bestandteile derselben, die in Polen, der Tschechoslowakei und Ungarn zurückgeblieben sind, nach Deutschland durchgeführt werden muß. Sie stimmen darin überein, daß jede derartige Überführung, die stattfinden wird, in ordnungsgemäßer und humaner Weise erfolgen soll. Da der Zustrom einer großen Zahl Deutscher nach Deutschland die Lasten vergrößern würde, die bereits auf den Besatzungsbehörden ruhen, halten sie es für wünschenswert, daß der alliierte Kontrollrat in Deutschland zunächst das Problem unter besonderer Berücksichtigung der Frage einer gerechten Verteilung dieser Deutschen auf die einzelnen Besatzungszonen prüfen soll. Sie beauftragen demgemäß ihre jeweiligen Vertreter beim Kontrollrat, ihren Regierungen so bald wie möglich über den Umfang zu berichten, in dem derartige Personen schon aus Polen, der Tschechoslowakei und Ungarn nach Deutschland gekommen sind, und eine Schätzung über Zeitpunkt und Ausmaß vorzulegen, zu dem die weiteren Überführungen durchgeführt werden könnten, wobei die gegenwärtige Lage in Deutschland zu berücksichtigen ist. Die tschechoslowakische Regierung, die Polnische Provisorische Regierung und der Alliierte Kontrollrat in Ungarn werden gleichzeitig von Obigem in Kenntnis gesetzt und ersucht werden, inzwischen weitere Ausweisungen der deutschen Bevölkerung einzustellen, bis die betroffenen Regierungen die Berichte ihrer Vertreter an den Kontrollausschuß geprüft haben.“

rechtswidrig, weil nach HLKO die Besatzungsmacht die Bevölkerung eines besetzten Gebietes weder deportieren noch zur Abwanderung zwingen darf. Die angeführten völkerrechtlichen Bestimmungen sind deklaratorisches Recht, d. h. sie formulieren bestehendes Recht. Ebenso wenig hat die Staatsmacht selbst ein derartiges „Recht", was sich schon aus Begriff und Aufgabe derselben ergibt.

Wohl auch deshalb befiel die USA-Regierung Unbehagen, das in der Erklärung durch den stellvertretenden Außenminister Mc Fall vom 25. 1. 1952 seinen Widerhall findet. Er erklärte: „Angesichts von Massenaustreibungen als einer vollendeten Tatsache und der sowjetrussischen Weigerung, in irgendeiner Weise einzugreifen, stimmten die Vereinigten Staaten dem Wortlaut des Artikels XIII des Potsdamer Protokolls zu. Sie taten dies nicht etwa, weil sie Massenaustreibungen billigen, sondern ausschließlich im Bestreben, zu einem geordneten und menschlicheren Verfahren zu gelangen und das besetzte Deutschland denjenigen zu öffnen, die andernfalls mit der Deportation in abgelegene subarktische Gebiete der Sowjetunion hätten rechnen müssen[15]."

7. *Das Statut für den internationalen Militärgerichtshof in Nürnberg*, 6. August 1945, verlangt in Art. 6, alle Personen abzuurteilen, die Kriegsverbrechen begangen haben, nämlich ... Deportation usf. Deportation wird in Nürnberg als Kriegsverbrechen wie als Verbrechen gegen die Menschlichkeit deklariert[16]. In der Urteilsbegründung wurde festgestellt, daß die Prinzipien der *HLKO als geltendes Recht* von allen zivilisierten Staaten anerkannt seien[17].

8. Folgerichtig schärft denn „*Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Generalversammlung der Vereinten Nationen*" vom 10. Dezember 1948 ein (Art. 9): „Niemand darf ... des Landes verwiesen werden" und „Jedermann hat das Recht, jedes beliebige Land, einschließlich seines eigenen, zu verlassen sowie in sein Land zurückzukehren[18]."

9. *Das Genfer Abkommen* über den Schutz von Zivilpersonen in Kriegszeiten vom 12. 8. 1949 anerkennt ausdrücklich die Gültigkeit der *HLKO* und ergänzt sie, wenn sie im II. Teil Art. 49 ausdrücklich bestimmt: „Zwangsweise Einzel- oder Massenumsiedlungen sowie Deportationen ... sind ohne Rücksicht auf den Beweggrund untersagt[19]."

10. *Die Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten* vom 4. November 1950 (Straßburg) garantiert den Anspruch auf Achtung der Menschenrechte einschließlich der Wohnung![20]

Das sind die zehn Aussagen des positiven Völkerrechtes zur Vertreibung. Sie zeigen die völkerrechtliche Unzulässigkeit von Zwangsumsiedlungsabkommen, und zwar

---

[15] *Das Recht auf die Heimat*, hgg. v. K. Rabl, Bd. 4, S. 97, dort auch Originalwortlaut.
[16] Taylor Telford, *Die Nürnberger Prozesse*, Zürich 1950, 26.
[17] Zit. nach Jul. Doms, *Das Weltflüchtlingsjahr*, 8.
[18] Zit. nach Dok. *Das Recht auf die Heimat*, S. 23.
[19] *aaO*, 24.
[20] *Die Europäische Konvention über Menschenrechte*, Europarat, Straßburg [2]1960, 102 ff.

nicht erst nach 1945, als ein Postulat der deutschen Völkerrechtswissenschaft, wie polnische Staatswissenschaftler, besonders Bierzanek, meinen[21]. „Das völkerrechtliche Deportationsverbot bestand im Ergebnis mindestens seit 1907, deutlich seit 1916, spätestens und unbestreitbar seit dem 13. Januar 1942[21a]."

II. Gebietsabtretung nach dem positiven Völkerrecht

Gebietsabtretungen sind durch rechtmäßige Verträge und Adjudikationen möglich. Seit der Proklamation der Stimson-Doktrin werden jene Annexionen als völkerrechtlich unwirksam betrachtet, die durch völkerrechtswidrige Gewaltakte erreicht worden sind[22]. Wir beschränken uns in unserem Zusammenhang auf die umstrittene Oder-Neiße-Grenze, müssen aber auf die *offene Frage* der anderen durch Massenvertreibung betroffenen Gebiete hinweisen; immerhin hatten die Einverleibung des Sudetenlandes durch Deutschland seinerzeit Großbritannien, Frankreich und Italien als mit dem Selbstbestimmungsrecht übereinstimmend anerkannt! Wenn das Selbstbestimmungsrecht gilt, gilt es für alle.

Die völkerrechtlichen Fontes zu II. — der ersten Frage in der EKD-Denkschrift — sind folgende:

1. Der unter I., 2. zitierte Grundsatz aus dem „Westfälischen Frieden" vom 24. Oktober 1648 gilt auch für die Gebietsfrage[22a].
2. Dasselbe gilt von der unter I., 3. besprochenen *HLKO*.
3. Der *Briand-Kellogg-Pakt* verbietet ausdrücklich Gebietsveränderungen ohne Zustimmung der Bevölkerung[23].

---

[21] Vgl. K. Rabl, in: *Heimatrecht in polnischer und in deutscher Sicht*, Leer 1962, S. 39—64, bes. 40 f.; Heinrich Rogge, *Heimatrecht und Selbstbestimmung im deutsch-polnischen „Rechtsstreit"*, ebda., 74—113.
AaO. liegt die Studie von Remig. Bierzanek auch in deutscher Übersetzung vor: *Volksgruppenrecht und Heimatrecht*, S. 10—38; Übersetzung aus: *Sprawy Miedzynarodowe* (Internationale Fragen) Jg. 13, H. 2 (95), S. 11—42, Warschau, 1960; Bierzanek zitiert weitere polnische Autoren (Wiewiora, Ossowski, Krylow u. a.).

[21a] Werner Münchheimer, *aaO*, 116.

[22] Verdroß, *aaO*, 187.

[22a] Vgl. oben I—2) u. Anm. 6.

[23] Vgl. oben I—4) u. Anm. 10. Bei Berufung auf den Kellogg-Pakt ist zu berücksichtigen, daß nach dessen Präambel ein Staat, der den Pakt verletzt hat, der Vorteile desselben verlustig geht. Vgl. Verdroß, *aaO*, 342. Bei Berufung auf den Kellogg-Pakt muß darum auf die Kriegsschuldfrage verwiesen werden. Dazu sei hingewiesen auf die Neuerscheinung v. Prof. Glaser (Chikago), *Die Ursachen des 2. Weltkrieges*, Würzburg 1965, in der der amerikanische Historiker und Politologe feststellt, daß die Völker der ehemaligen Alliierten und der damaligen Achsenmächte „in kaum unterscheidbarem Maße" schuldig bzw. unschuldig sind, und in welchem er fordert, daß individuelle Verbrechen nach rechtsstaatlichen Gepflogenheiten bestraft werden müssen, gleich von wem sie begangen wurden. „Das deutsche Volk als Ganzes hat aber keinen Grund für besondere Schuldgefühle — war es doch selbst das 1. Opfer des NS . . ." Nach dem amerikanischen Historiker ist es Unsinn, zu behaupten, daß das deutsche Volk mehr als die anderen Völker Europas einer Verpflichtung

4. Nach der *Atlantic Charta* vom 14. August 1941 sollen keine territorialen Veränderungen zustande kommen, die nicht mit den frei geäußerten Wünschen der betroffenen Völker übereinstimmen[24]. Im folgenden, dem dritten Punkt, wird dann das Recht aller (!) Völker unterstrichen, sich diejenige Regierungsform zu wählen, unter der sie leben wollen[25].

5. Die *Konferenzen von Teheran und Jalta* haben keine neuen Grenzen für Deutschland festgelegt.

6. Die *Charta (Satzung) der Vereinten Nationen* vom 26. Juni 1945 in San Francisco erklären in Kap. I, 2° als Ziel, „unter den Nationen freundschaftliche Beziehungen auf der Basis der Achtung des Prinzips gleicher Rechte aller (!) Völker und ihres Selbstbestimmungsrechtes zu fördern“ [26].

7. *Der Potsdamer Beschluß* enthält im Artikel IX den ausdrücklichen Satz: „Die Häupter der drei Regierungen bekräftigen ihre Auffassung, daß die endgültige Festlegung der Westgrenze Polens bis zu der Friedenskonferenz zurückgestellt werden soll[27]“. Es heißt dort ferner, daß die *von Polen verwalteten Gebiete* nicht als Teil der sowjetischen Besatzungszone in Deutschland betrachtet werden. — Allein schon deshalb konnte die DDR-Regierung auf dieses Gebiet nicht verzichten, wie sie es im Görlitzer Vertrag getan hat[28].

8. Daß übrigens sowohl die Sowjets als auch Polen die Grenzen des Potsdamer Beschlusses n i c h t als endgültig ansahen, geht hervor aus dem *Polnisch-sowjetischen Grenzregelungsvertrag* vom 16. August 1945[29]. Dort wird in Artikel 1 und 2 die Ostgrenze Polens endgültig festgelegt; dagegen heißt es in Artikel 3 betr. der sowjetisch-

---

unterliegt, für die Liquidierung des 2. Weltkrieges einen besonderen Preis zu zahlen. In diesem Zusammenhang sei die berechtigte Frage wiederholt: Wenn die Völker für die Taten ihrer Diktatoren verantwortlich gemacht würden, was müßte dann einmal aus dem russischen Volke werden?! Oder leidet dieses Volk nicht am meisten unter der Diktatur?

[24] Siehe oben I—5), Anm. 11.

[25] *Ebda.*; vgl. auch die dort erwähnte Reaktion polnischerseits. Über das heutige Rechtsverständnis vgl. Hans-Werner Bracht, *Völkerrecht in West und Ost*, in: *Europäische Begegnung* (Grenzen und internationales Recht), III/1963, 132—136; ders., *Die Menschenrechte im Marxismus—Leninismus*, in: *Die Menschenrechte und die SBZ*, Bonn 1965, 39—64 (mit reicher Literaturangabe). Günther Lummert, Leiter der wissenschaftl. Stiftung „Institut für internationale und soziale Gerechtigkeit“, Köln, macht auch Laien die völkerrechtliche Auffassung der Sowjets zugänglich in: *Marxismus—Leninismus und Völkerrecht*, Köln o. J.; auf seine Broschüre sei hier empfehlend hingewiesen (64 S.).

[26] *Die Charta der Vereinten Nationen*, hgg. v. Walter Schätzel, München—Berlin ²1957, 29 f.

[27] Aus: *Um den Frieden mit Deutschland — Dokumente und Berichte des Europa-Archivs*, Oberursel 1948, S. 86 ff. Zum Potsdam-Protokoll und der Debellationsfrage vgl. die Untersuchung von Meyer-Lindenberg, *Deutschlands Grenzen — Die Aussage des Völkerrechts*, Köln 1962. Hier der Nachweis, daß Polens Westgrenze ausdrücklich der Friedenskonferenz vorbehalten bleibt: Um die rechtliche Tragweite dieses Textes zu beurteilen, muß man die Fassung mit der von Molotow v. 7. 2. 45 vorgeschlagenen Formulierung vergleichen! Als bald nach Yalta die Lubliner Regierung mit der Zustimmung der Sowjetunion die Verwaltung Ostpreußens und Schlesiens übernahm und die ersten Schritte zur Einverleibung der von ihr besetzten Gebiete in den polnischen Staatskörper einleitete, haben die USA mit einer Note an die Sowjetregierung vom 8. April 1945 Einspruch erhoben (S. 11).

[28] Zum Görlitzer Vertrag vgl. Meyer-Lindenberg *aaO*, 8 f.

[29] Jul. Doms, *Die völkerrechtliche Lage Schlesiens*, 8.

polnischen Grenze in Ostpreußen: „vorbehaltlich der endgültigen Entscheidung über Gebietsfragen im Rahmen der Friedensregelung ...“ [30].

9. Das unter I., 7. angeführte *Statut für den internationalen Gerichtshof in Nürnberg*. In Nürnberg wurden Deutsche als Verbrecher bestraft, weil sie aus dem besetzten polnischen Gebiet Polen vertrieben und dann dort Deutsche angesiedelt hatten, um den völkischen Charakter dieses Gebietes zu verändern[31]. Die von deutscher Seite getätigten Annexionen (Protektorat, Elsaß, Memelgebiet, Westpreußen, Posen, Ostoberschlesien) wurden für ungültig erklärt[32].

10. Die *Entschließung der Vollversammlung der Vereinten Nationen über Kolonialismus und Selbstbestimmung* vom 14. 12. 1960 ist überzeugt, daß alle Völker ein unveräußerliches Recht auf völlige Freiheit, Ausübung ihrer Gebietshoheit und Unverletzlichkeit ihres angestammten Gebietes besitzen[33].

Wieder zehn Aussagen des positiven Völkerrechtes, die Annexionen untersagen! Die Festsetzung der politischen Grenzen bleibt dem Friedensvertrag vorbehalten; denn rechtsgültige Gebietsabtretungen kennt das Völkerrecht nur durch Zession (Abtretung), durch Vertrag — „Volenti non fit iniuria“ — und durch Adjudikationsbeschluß z. B. in einem Friedensvertrag. Ob des deutschen Angriffs 1939 meint Fechner: „Es kann durchaus sein, daß deutsche Unterhändler sich auf einer Friedenskonferenz einem Adjudikationsbeschluß gegenübersehen[34]“. Und er knüpft füglich die Frage an, warum wir *heute* einer Zession zustimmen sollten. — Um damit einem Gewaltakt freiwillig zur Gültigkeit zu verhelfen, der obendrein dem Bolschewismus dient?

Auf den außerordentlichen Erwerbsmodus der Verjährung im Völkerrecht einzugehen, ist zunächst nicht aktuell und kann im Rahmen dieser Studie füglich übergangen werden.

III. Konsequenzen

Welche Konsequenzen sind bei Verneinung von I. und II. zu ziehen? Beide Fragen haben wir verneint und die Verneinung völkerrechtlich begründet. Auch die Denk-

---

[30] Vgl. die Ausführungen des Schweizer Völkerrechtlers Peter Schneider, *Die völkerrechtliche Bedeutung und Beurteilung der Artikel IX und XIII des Potsdamer Protokolls*, in: *Das Recht auf die Heimat* (hgg. K. Rabl), Bd. IV, 70—102.

[31] Doms, *Weltflüchtlingsjahr*, 8.

[32] Helm. Fechner, *aaO*, 10.

[33] Wortlaut in Dok. *Das Recht auf die Heimat*, 26 f.

[34] Fechner, 11; Th. Veiter, *Das Recht auf die Heimat als völkerrechtl. Tatbestand*, Wien o. J. Vgl. dazu auch die grundsätzlichen Ausführungen bei Dahm, *Völkerrecht*, 1958, S. 410. Vertreibungen sind völkerrechtswidrig. — Vgl. u. a. die Gegenschriften zur EKD-Denkschrift: Hermann Bock, *20 Jahre Oder-Neiße-Linie*, 1966, bes. 22 ff.; *Memorandum zur Lage der „Deutschen Evangelischen Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien“* (in der Zerstreuung), hrsg. v. Institut für Reformations- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder, 1966, bes. p. 10, Nr. 31; Karl Salm, *Eine evangelische Antwort*, 3./1966, 16 ff.

schrift der EKD kommt (S. 26) zu diesem zweifachen Nein, wenn sich auch die Beurteilung der Vertreibung, die in Nürnberg mit Recht als „Delikt" gebranntmarkt wurde, als nur „nicht erlaubt" von einem Anwalt des Rechtes recht blaß ausnimmt.

In der dritten Frage, der Restitution, zeigt sich die Denkschrift zumindest unsicher. Ohne darauf hier und jetzt näher einzugehen, seien schließlich lediglich die diesbezüglichen Aussagen des positiven Völkerrechts zitiert![35]

Auch Verletzungen des Völkerrechts geben dem Geschädigten — vom Völkerrecht her — einen Rechtsanspruch auf Wiedergutmachung.

1. Schon *die Aussage von 1648*, die wir oben angeführt haben, basiert auf der „Wiedereinsetzung in den früheren Stand".

2. Die *HLKO bestätigt* (zumindest implicit) Restitutionsrecht und Restitutionspflicht.

3. Die *Atlantic Charta von 1941:* Die unter 1., 5. zitierte N° 6 enthält die Bestimmung „innerhalb ihrer Grenzen"[36].

4. *Das Nürnberger Urteil* nennt Vertreibung ein zweifaches Verbrechen. Aus einem Verbrechen kann man unmöglich Vermögensrechte ableiten.

5. *Pius XII.*, dessen Wahlspruch „opus iustitiae pax" war, fragt: „Ist es wirklichkeitsfremd, wenn Wir wünschen und hoffen, es mögen alle Beteiligten zu ruhiger Einsicht kommen und das Geschehene rückgängig machen, soweit es sich noch rückgängig machen läßt?"[37]

Schon in seiner Weihnachtsansprache 1942 hatte der Papst ausgeführt: „Aus der gottgesetzten Rechtsordnung ergibt sich der unabdingbare Anspruch des Menschen auf Rechtssicherheit und damit auf eine konkrete Rechtssphäre, die gegen jeden Angriff der Willkür geschützt ist . . ., und setzt voraus . . . Anerkennung des Grundsatzes, daß auch der Staat und die von ihm abhängigen Behörden und Gliederungen verpflichtet sind zur Wiedergutmachung und zum Widerruf von Maßnahmen, durch welche die Freiheit, das Eigentum, die Ehre, die Aufstiegsmöglichkeiten und die Gesundheit der einzelnen Menschen geschädigt wurden[38]."

6. Auch sein Nachfolger, *Johannes XXIII.*, nimmt zu unserer Frage in seiner Friedensenzyklika „Pacem in terris" Stellung, wenn er für jeden Menschen das Recht

---

[35] Vgl. dazu K. Urbanek, *Das Heimkehrrecht der deutschen Vertriebenen — ein Anspruch des positiven Völkerrechts*, Dortmund 1959. — Zur ethischen Beurteilung des Fragenkomplexes siehe W. Doskocil, *Recht auf die Heimat / Pflicht zur Heimat*, München 1964, sowie K. Braunstein, *Naturrechtliche Überlegungen zur Wiedergutmachung der Vertreibung*. Sonderdruck, Königstein 1962, bes. aber die päpstl. Äußerungen (vgl. dort Anm. 37, 38, 39).

[36] Vgl. Anm. 11.

[37] Archiv f. kath. Kirchenrecht (AfkKR) 125,2, 269 — Brief an die deutschen Bischöfe, 1. 3. 1948.

[38] AAS 1943, 9—24, hier 21 f. Siehe ferner AAS 1946, 152—155 (*Exsul Familia*, kommentiert von Ad. Kindermann, *Die päpstl. Konstitution über die Auswandererseelsorge — ein bedeutsames Dokument auch für die Vertriebenenseelsorge*, in: *Mitteilungen*, Königstein/Taunus 1953, I—III) u. AAS 1949, 257—261, bes. 260 u. AAS 1953, 33—46, bes. 45. Zur kirchenrechtl. Inkardinationsfrage vgl. Ad. Kindermann, *Die Weihe der aus den deutschen Ostgebieten vertriebenen Theologen*, in: *Mitteilungen für heimatvertriebene Priester aus dem Osten*, 1956, 10/II—21/II.

statuiert, in seinem Heimatstaat zu verbleiben und dort nach seinem Willen den Wohnsitz zu wählen. Papst Johannes geht dann weiter: „Sofern in einem Menschen das Bewußtsein seiner Rechte erwacht, muß in ihm auch notwendig das Bewußtsein seiner Pflichten entstehen, so daß, wer bestimmte Rechte hat, zugleich auch die Pflicht hat, sie als Zeichen seiner Würde zu beanspruchen, während die übrigen Menschen die Pflicht haben, diese Rechte anzuerkennen und hochzuschätzen[39]."

7. Inzwischen hatte auch *„Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Generalversammlung der Vereinten Nationen"* im Dezember 1948 das Rückkehrrecht hervorgehoben[40].

8. Der Rückkehranspruch nach Vertreibung ist auch in Art. 49, Teil III des *Genfer Abkommens* ausgesprochen und als ein kollektiver bezeichnet worden[41].

9. Die *UNO-Erklärung 1960* schützt die Unverletzlichkeit des angestammten Gebietes[42].

10. So konnte der deutsche *Bundespräsident Lübke* anläßlich der zehnjährigen Wiederkehr der Verkündigung der Charta der deutschen Heimatvertriebenen am 6. August 1960 in seiner Festrede sich auf das Völkerrecht berufen, wenn er Verhandlungen zur Revision des Unrechts anstrebt. „Solche Verhandlungen wären dazu angetan, das Recht auf die Heimat im Rahmen des Möglichen wiederherzustellen. Denn der Mensch wird, wie die Charta sagt, ‚im Geiste getötet', wenn man ihn durch Zwang von seiner Heimat trennt[43]."

Verzichtpolitik würde im Herzen Europas einen Präzedenzfall der Legitimierung eines Unrechts schaffen, der den so dringenden globalen Völkerrechtsbestrebungen ins Gesicht schlägt[44]. Wahrer und dauerhafter Friede kann nicht durch Rechtsverletzung erreicht werden. Das Recht aber kann nur siegen, wenn es mutig, beharrlich, klug und geduldig vertreten wird[45].

---

[39] *AAS* 1963, 257—304, hier 268. Dazu W. Doskocil *aaO*, 31—48. Nach Prof. Dr. Frhr. v. d. Heydte ist in „Pacem in terris" das Recht auf die Heimat, das vielfach nur als Individualrecht aufgefaßt wurde, der Gruppe zugeordnet. Siehe in diesem Zusammenhang auch Gustav Braun, *Zur kirchenrechtlichen Lage des heimatvertriebenen Klerus in Deutschland*, in: AfkKR 125,2, 270 ff.; ferner Joh. Kaps, *Die kath. Kirchenverwaltung in den deutschen Diözesen östl. der Oder-Neiße 1945—1955*, in: *Christ unterwegs* 1955, XII, 7 ff., und K. Braunstein, *Vatikan und Oder-Neiße-Linie*, in: *Europ. Begegnung* (Grenzen und internationales Recht) III, 1963, 136—142.

[40] Vgl. I—8) und Anm. 18.

[41] Vgl. I—9).

[42] Siehe oben II—10).

[43] H. Lübke, in: Bonner Dok. *Das Recht auf die Heimat*, 45 f.

[44] Joachim Konrad, *Zur kirchlichen Heimatrecht-Debatte*, Ulm 1963, S. 4.

[45] Heinr. Lübke, *aaO*, 45.

Besprechungen

Franz Mußner, **Der Jakobusbrief** (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XIII, Fasz. 1, Verlag Herder Freiburg-Basel-Wien 1964; 238 S., Ln. DM 31,50.

Mit dem vorliegenden Band ist die im Theol. Kommentar von Herder zuerst in Angriff genommene Gruppe der ntl. Schriften, das Corpus der Katholischen Briefe, nach elf Jahren zu Ende gebracht. Wie bei den beiden anderen Bänden des großen Kommentarwerkes, den Johannesbriefen von Schnackenburg (1. Aufl. 1953, 2. Aufl. 1963) und den beiden Petrusbriefen und dem Judasbrief von Schelkle (1961), wird auch im Jakobuskommentar von Mußner auf 59 Seiten zunächst eine ins Detail gehende Untersuchung der Einleitungsfragen geboten. Sie befaßt sich in zehn Paragraphen mit dem Verfasser des Briefes, mit dem Herrenbruder Jakobus in der ntl. Überlieferung, den Adressaten, dem kirchen- und theologiegeschichtlichen Ort des Briefes, seinem Anlaß und Zweck, mit Abfassungszeit und -ort, ferner mit der gattungsgeschichtlichen Einordnung des Schreibers, mit Sprache und Stil, mit der Stellung des Jakobusbriefes im ntl. Kanon, mit seinem Verhältnis zur Ethik Jesu und schließlich mit der textgeschichtlichen Bezeugung und der Gliederung des Briefes. Verfasser des Jakobusbriefes ist der Herrenbruder Jakobus, der wohl mit Jakobus dem Kleinen (Mk 15,40), jedoch nicht mit dem Apostel Jakobus Alphaei identisch ist. Die Adressaten sind judenchristliche Gemeinden in Syrien und (möglicherweise) den angrenzenden nord- und nordwestlichen Gebieten. Der kirchen- und theologiegeschichtliche Ort des Briefes ist die einen mißverstandenen Paulinismus voraussetzende Kontroverse über das Verhältnis von christlichem Glauben und christlicher Tat unter den Lehrern dieser Gemeinden. Das Schreiben wurde um 60 in Jerusalem verfaßt. Sein Anlaß und Zweck: der Gefahr einer Entwertung des Christentums, die diesem dadurch droht, daß es zum Streitobjekt der Gemeindelehrer wird, begegnet man am wirksamsten durch eine allseitige tätige Verwirklichung des „eingepflanzten Wortes“ (= der im Taufunterricht empfangenen urapostolischen Paradosis). Gattungsgeschichtlich ist die Schrift nicht ein Brief im eigentlichen Sinn, sondern eine paränetische Didache (= eine im Dienst der Ermahnung stehende Lehrschrift) einer mit hohem Autoritäts- und Verantwortungsbewußtsein ausgestatteten prophetischen Persönlichkeit. Sprache, Stil und Rhetorik offenbaren trotz gelegentlich vorkommender Semitismen einen geschulten und geschickten hellenistischen Schreiber. Das muß nicht notwendig von dem aramäisch sprechenden Palästiner Jakobus wegführen, da dieser sich ähnlich wie der Verfasser von 1 Petr (5,12) eines Mitarbeiters bedienen konnte. Mag schon 1 Klem (um 96), übrigens als einzige alte Schrift, den Jakobusbrief zitieren, so erlangte er doch erst um 200 kanonische Geltung. Sie war weder im Osten noch im Westen unbestritten. Die alten Zweifel leben bei Luther wieder auf. Darum widmet Mußner der Stellung des Reformators zum Jakobusbrief besondere Aufmerksamkeit (S. 42—47 und 52f.). Luthers Vorwurf, Jak „treibe Christum nicht“, weist Mußner vom formgeschichtlichen Standpunkt mit dem Hinweis zurück, daß dem Jakobusbrief paränetische Tradition zugrunde liegt, die die ethischen Forderungen Jesu verkünde. Es ist eine Verkümmerung der christlichen Heilsbotschaft, wenn sie auf die Predigt vom Kreuz und von der Auferstehung beschränkt wird. Eine 27 Punkte umfassende griechische Synopse von Stellen des Jakobusbriefes und Jesusworten aus den Evv zeigt nicht nur die sachliche Verankerung der Paränesen des Jak in der ethischen Botschaft Jesu, namentlich in der Bergpredigt (16 Stellen), sondern darüber hinaus die Gemeinsamkeit des Jak-Textes mit dem Wortlaut der Redequelle Q (11 Stellen) und mit dem Sondergut des Mt (7 Stellen) und des Lk (5 Stellen). Dadurch wird die namentlich von Spitta und A. Meyer im Anschluß an

Luther vorgetragene Behauptung, der Jakobusbrief sei ein nachträglich verchristlichtes literarisches Erzeugnis des Judentums, ad absurdum geführt. Im Hin-und-her der Meinungen, ob dem Jak eine einheitliche Idee zugrunde liegt, die zu einer sachlichen Gliederung dränge, kommt Mußner in nüchterner Betrachtung der Sachlage zu dem Urteil, daß es keine gedankliche Einheit des Briefes gibt.

Der Auslegung des Jak-Briefes mit seinen nur 108 Versen in 5 kleinen Kapiteln sind 176 Seiten des Bandes gewidmet. Das beweist, mit welcher Einläßlichkeit sich der Verfasser den Text der Schrift vornimmt. Seine Textaufteilung in 15 Abschnitte will in mehr arbeitsmethodischer Hinsicht nur dem Leser zum Bewußtsein bringen, wo der Verfasser mit seinen spruchartig aneinander gereihten Paränesen hinaus will. Vornehmstes Ziel und leitender Grundsatz der Auslegung ist, entsprechend der Aufgabe des Gesamtkommentars, die möglichst vollständige und klare Heraushebung des bibeltheologischen Gehaltes des Jak. Das bedeutet jedoch keineswegs, daß Textkritik, philologische und historische Interpretation zu kurz kämen. Sie nehmen vielmehr einen sehr breiten Raum ein und geben der theologischen Auslegung Rückhalt und Sicherheit. Auf textkritischem Gebiet fällt die starke Beiziehung des erst 1961 edierten Papyrus Bodmer XVII (P^{74}) auf, durch den das bisherige Textbild von Jak teilweise verändert wird. Die sachliche Auslegung greift in weitem Ausmaß auf die atl. Apokryphen und die Qumran-Literatur zurück. Sehr wertvoll ist die klarstellende Zusammenfassung der bibeltheologischen Einzelresultate in den zehn Exkursen des Kommentars. Sie behandeln die „Armenfrömmigkeit" des Jakobusbriefes, das Gottesbild, den Glaubensbegriff und die Rechtfertigungslehre der Schrift, ferner den Begriff „Werk" bei Paulus und Jakobus, die Eschatologie, das Eidverbot und das Christentum in der Auffassung des Jakobusbriefes. Hier verdienen besonders die Themen „Armenfrömmigkeit", „Rechtfertigung", „Werk" und „Eschatologie" hervorgehoben zu werden, die geradezu den Schlüssel zum Verständnis des Jakobusbriefes darstellen. Doch finden sich auch innerhalb der fortlaufenden Auslegung vorzügliche bibeltheologische Zusammenfassungen. Erinnert sei hier vor allem an die gediegene Erklärung der für die Sakramentenlehre wichtigen Stelle 5,14 f. von der Krankensalbung, die nicht nur um die Hebung des Sinnes der Verse, sondern auch um die Erforschung des Ursprungs des von Jakobus gemeinten Ritus bemüht ist.

Alles in allem ist der Jakobuskommentar des bekannten Neutestamentlers ein sehr bedeutsames Werk, das den beiden bereits vorliegenden Bänden des Herderkommentars würdig zur Seite treten kann. Gewiß bietet Mußner keine überraschenden oder radikalen Lösungen der Rätsel des Jakobusbriefes. Gerade das zeugt von echter Wissenschaftlichkeit. Der besondere Wert der Arbeit beruht in der Vollständigkeit des gesammelten Materials — das Literaturverzeichnis weist 312 Titel auf —, dessen kritischer Verwendung und vor allem in der in letzte Tiefen vordringenden theologischen Interpretation des Jakobusbriefes. Sprache und Stil sind klar und durchsichtig. Die zahlreichen vergleichenden Textgegenüberstellungen (S. 34—38; 48—50; 106 und 214 f.) erleichtern sehr das Studium. Die neutestamentliche Exegese weiß sich Mußner zu besonderem Dank verpflichtet.

E. Lang

Hans Urs von Balthasar, **Wer ist die Kirche?** Vier Skizzen. (Herder-Bücherei, Bd. 239, Verlag Herder Freiburg 1965, 174 Seiten, DM 2,80.

Die vorliegenden Abhandlungen H. U. von Balthasars erschienen als Band 239 der Herder-Bücherei. Es sind nicht Erstveröffentlichungen, vielmehr Auszüge aus dem größeren Werke des Autors „Sponsa Verbi", Skizzen zur Theologie II (Einsiedeln 1961). Die also übernommenen „Skizzen" oder Kapitel wurden für die gegenwärtige Ausgabe an einigen Stellen gekürzt und an wenigen Punkten ergänzt. Die erste Studie „Wer ist die Kirche" gab den Rahmentitel für die in diesem Band vereinigten Stücke. Die übrigen Skizzen tragen die

Überschriften: „Die heilige Hure“, „Bruder Jude“, „Geheimes Herz“. Im Vorwort führt der Verfasser selbst in die Thematik dieser Aufsätze ein, die nach seiner Intention Beiträge „zu einer zeitgemäßen Lehre von der Kirche“ sein sollen.

Die erste Skizze fragt nicht, *was*, sondern *wer* die Kirche sei; ob die Kirche nur ein Kollektiv („Volk Gottes“) oder in einem präzisen Sinn ein Jemand, Christi „Braut“ sei; wie es ohne Widerspruch ein aus freien Einzelsubjekten integriertes Gesamtsubjekt geben könne. Wenn v. B. zu dieser ersten Abhandlung bemerkt, sie stelle „denkerisch am meisten Anforderungen“, so ist diesem Urteil freilich nur zuzustimmen.

Die zweite Skizze ist eine umfassende, thematisch geordnete patristisch-mittelalterliche Textsammlung zur Frage, ob die alttestamentlichen Aussagen über die „Erzhure Jerusalem“ angesichts der christlichen Kirche noch Aktualität besitzen; ob etwa Luther, ohne sich dessen recht bewußt gewesen zu sein, nur eine traditionelle Aussage getan hat, als er die Römische Kirche als das „Große Babylon“ gescholten. Und wie könnte zutreffendenfalls diese Kirche dann zugleich die „unbefleckte Braut ohne Makel und Runzel“ sein? Mit der Bildsprache des AT und der biblisch geformten Redeweise der Väter wenig vertraute Leser werden allerdings eine Art gelinden Schock bei der Überschrift dieses Kapitels und bei manchen Untertiteln bekommen: Heilige Hure; Erlösung durch Verbindung mit der Dirne; Die Dirnengestalt der Kirche. Doch auch ein nicht gerade überempfindlicher Leser mag Einwände machen: So biblisch fundiert und auch heute noch verständlich etwa die Thema-Angaben „Häresie als Hurerei“ und „Die Sünde in der Kirche als Hurerei“ sind, so gewagt, so bedenklich und mißverständlich erscheint der Ausdruck „Die heilige Hure“ — in sensu composito ein Nonsens.

Der dritte kürzeste Beitrag „Bruder Jude“ ist, nicht zuletzt durch die sogenannte Judenerklärung des Konzils, von aktuellstem Interesse.

Die letzte Skizze bietet Betrachtungen zur Theologie der „Weltgemeinschaften“, wie v. B. den kirchenrechtlichen Terminus „Instituta Saecularia“ verdeutscht. Er sieht in ihnen den Ort, wo man heute ganz weltlich und ganz geistlich zugleich, ganz dem Herrn und ganz der weltlichen Sendung unter den Brüdern gehören kann; oder kurz: „fern vom sterilen Gegensatz zwischen Weltflucht und Weltsucht“. Dem Rezensenten aus dem Herzen gesprochen sind die mutigen Worte des Autors: „Zu dieser (Weltsucht) rechne ich die verzückten Anhimmelungen der ‚Welt‘, der ‚weltlichen Wirklichkeiten‘, der hymnisch besungenen ‚Materie‘ durch moderne Theologen.“ Übrigens wird der präponderante Einfluß dieser modernen Theologen auf dem II. Vaticanum sicher einmal Gegenstand von außerordentlich aufschlußreichen Untersuchungen werden.

Es ist Verfasser und Verlag zu danken, daß sie die hier angezeigten kirchentheologischen Ausführungen einem weiteren aufgeschlossenen Leserkreis so leicht und wohlfeil zugänglich gemacht haben. Mögen ihre Erwartungen nicht enttäuscht werden. *L. Drewniak*

Joseph Lortz, **Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung,** Band II: *Die Neuzeit.* 22./23. völlig neubearbeitete Auflage mit 19 Karten u. 24 Bildtafeln, Verlag Aschendorff, Münster 1964, 590 Seiten, DM 52,—.

In kurzem Abstand vom 1. Band (Bespr. in dieser Zeitschrift IX, 1963, 126 ff.) erschien der zweite, der die Neuzeit bis zur unmittelbaren Gegenwart (II. Vaticanum, Paul VI.) umfaßt. Lortz bestimmt den Inhalt der Neuzeit (vom Humanismus bis zu den Lateranverträgen 1929) als die „Auseinandersetzung der Kirche mit der autonomen Kultur“.

Es war zu erwarten, daß der Verfasser des berühmt gewordenen Standardwerkes über „Die Reformation in Deutschland“ (1940) die Gelegenheit wahrnehmen wird, das religiöse und wissenschaftliche Anliegen seines Forscherlebens mit besonderer Hingabe zu behandeln. Im Lichte des II. Vatikanums erscheint L.s Feststellung von der Reformation als „Schicksal der

ganzen modernen Welt einschließlich der kath. Kirche“ (68) nicht übertrieben. Dies rechtfertigt auch besondere einleitende Überlegungen grundsätzlicher Art („Das Problem der Ursachen“, „Grundsätzliches zum Verständnis der Reformationsgeschichte“). „Wie wurde Luther zum Reformator“ ist die Grundfrage des Reformationsverständnisses. Es ist bekannt, daß der Verfasser — wie kein kath. Theologe vor ihm — Luther als „stark religiöse Natur“ würdigt, dabei aber auch das Gefährliche seiner Subjektivität nicht aus dem Auge verliert.

Wie schon im 1. Band angekündigt, wird dem neuen ökumenischen Verständnis entsprechend neben der Reformation auch den orientalischen Kirchen mehr Raum als bisher gewidmet (acht Seiten über „Eigenart und Eigenwert der Orthodoxie“).

Besonders verdienstvoll erscheint uns, daß der ideengeschichtliche Standort den Verfasser nicht hindert, die seelsorgliche und literarische Kleinarbeit gebührend zu würdigen. So der wichtige Hinweis auf das Wirken von Alban Stolz († 1883), auf die Arbeitsweise Vinzenz Pallottis und — unmittelbar an Kardinal Newman anschließend! — die weltweite Wirkung der „kleinen“ Theresia von Lisieux. Dankenswert auch die Erwähnung des — heute so oft übersehenen — führenden Anteils von Pius Parsch († 1954) und seines Klosterneuburger volksliturgischen Apostolates an der liturgischen Erneuerung in Deutschland (376, 504).

Eigenart und Vorzüge des „Lortz“ treten auch in diesem Bande deutlich hervor: Die theologische Schau der Kirchengeschichte, ja das geradezu religionspädagogische Engagement, die stark reflektierende Betrachtungsweise, das Ernstnehmen der Komplexität der Wirklichkeit durch mehrere unterscheidende Aussagen und das Bewußtsein vom „Annäherungswert“ derselben. Bei allem gebotenen Realismus im Blick auf die Tatsachen ist die Darstellung von der Glaubensgewißheit des kirchlichen Menschen getragen. Der Verfasser darf die Genugtuung erleben, am Wachsen der ökumenischen Haltung innerhalb der katholischen Welt ein großes Verdienst zu haben.

Ein wertvoller Anhang mit Papst-, Kaiser- und (französ.) Königskatalog, Kartenskizzen, Sach- und Personenregister beschließt den Band.

(Einige Ungenauigkeiten seien angemerkt: Pallotti, nicht Palotti; Baudrillart war wohl Titularbischof und später Kardinal, nicht jedoch Erzbischof von Paris; die angegebenen Abfallziffern bei der österr. Los-von-Rom-Bewegung beziehen sich auf die Zeit nach, nicht vor 1898).

A. K. Huber

Max Braubach, **Prinz Eugen von Savoyen.** Band III: **Zum Gipfel des Ruhmes.** 464 Seiten, 23 Tafeln, 3 Karten, Leinen DM 33,—; Band IV: **Der Staatsmann.** 497 Seiten, 25 Tafeln, Leinen DM 36,—. R. Oldenbourg, München 1964/1965.

Mit diesen Bänden setzt der Bonner Historiker Braubach seine umfassende Biographie des Prinzen für die Jahre 1711—1718 bzw. 1718—1732 fort, deren 1. Band gerade rechtzeitig zum 300. Geburtstag am 18. Oktober 1963 erscheinen konnte (vgl. XI. Jg., S. 47). Der Weg zum Gipfel des Ruhmes, auf dem das imperiale Naturgenie des Savoyers in den Jahren vor und nach der Jahrhundertwende kühn vorwärts gestürmt war, als gelte es, ihn im Handstreich zu nehmen, wird mit der jäh hereingebrochenen Katastrophe des Todes Kaiser Josephs I. (1711) mühsamer und voll erbitternder und keineswegs mehr schwungvoll zu nehmender Hindernisse. Es ist, als ob ein schwerer Schatten der „Consternation und Betrübnis“ vom Totenbette des Kaisers nicht nur auf die „Fortune“ des Hauses Österreich und die Lage ganz Europas gefallen wäre, sondern auch auf das Tun und Wesen des Prinzen. Seine glanzvolle Aktivität, die sich in atemberaubenden Bravourstücken wie etwa der Eröffnung des italienischen Feldzuges 1701 einer staunenden Welt offenbarte, scheint gebrochen, Stagnation scheint an die Stelle der Dynamik getreten, die lange die strahlende Aura des Prinzen au[illegible]ht hatte.

Schwierigkeiten mit dem englischen Verbündeten, die schwunglose Planung und Eröffnung des Feldzuges von 1712, die Niederlage bei Denain, wie immer sie auch in den Proportionen des ganzen Krieges gesehen werden muß, und die besonderen Erschwernisse der Kriegführung mit einer Vielvölker-Armee, wie sie in dem Stoßseufzer Eugens an Sinzendorff (S. 117) deutlich werden, „wie schwer es sei, eine so zahlreiche und von vielerlei Nationen bestehende Armee zu kommandieren, particulariter, wenn sozusagen nur einen Augenblick Brot und Verpflegung mangeln tut", all das zeigt den schleppenden Gang des Geschehens, das der Prinz nicht zu beschleunigen vermochte. In nüchterner Einschätzung der Lage, vor allem angesichts des Stimmungsumschwungs in England gegenüber einer Herrschaft des letzten männlichen Habsburgers im Reich *und* in Spanien, fordert Eugen den Frieden: der „Kriegsherr" wird zum „Pazifikator". Er entwickelt zum ersten Male im großen Stil Eigenschaften, die ihm, gestützt auf seine guten Verbindungen, ein diplomatisches Täuschungs- und Ränkespiel ermöglichen, das in den Friedensverhandlungen von 1713/14 zu Rastatt und Baden im Aargau gipfelt. Der im Zusammenhang mit diesen Friedensschlüssen so oft erhobene Vorwurf, das Haus Österreich habe die Interessen des Reichs dabei zu wenig berücksichtigt, kann jetzt nicht mehr aufrechterhalten werden. Braubach weist genau die Unzulänglichkeit der Kriegsleistungen auf seiten der Reichsfürsten, vor allem Kursachsens, Preußens und Hannovers nach. Die dem Reich allein noch verbliebene Funktion als Friedensorganisation machte es in einem Krieg, in dem die Schicksalsentscheidung im Westen ausgefochten werden mußte, völlig abhängig von den im Osten engagierten Mächten. Die tiefe Kluft zwischen deutschem Gemeingeist und fürstlichen Machtinteressen, von Eugen in harten Kriegsjahren nur mühsam überbrückt, tat sich damals auf. Sie sollte sich noch vertiefen und verbreitern.

Die grundlegende Änderung der machtpolitischen Konstellation nach Beendigung des spanischen Erbfolgekrieges, nach dem Tode Ludwigs XIV. und nach der für Karl XII. von Schweden unglücklichen Wendung im Nordischen Krieg, gab noch einmal dem Genie des Feldherrn Eugen Spielraum auf seinem alten südöstlichen Kriegsschauplatz. Die glorreichen Taten der Jahre 1716 und 1717: Peterwardein, Temesvar und Belgrad führten ihn rasch auf den höchsten Gipfel des Ruhmes, von dem am unmittelbarsten das im Feldlager vor Belgrad entstandene Soldatenlied vom Prinzen Eugen, dem edlen Ritter, kündet. Braubach hat es meisterhaft in sein monumentales Schlachtgemälde zu verweben gewußt. Die Gewinnung des Banats, die Sicherung des erkämpften Raumes nach dem Frieden von Passarowitz, krönen das Werk des „Kriegsherrn" und fordern die planende und vorausschauende Tatkraft des Staatsmannes Eugen heraus.

Vom Staatsmann Eugen berichtet der 4. Band, der bis zum Jahre 1732 reicht. Für ihn standen Braubach eine Fülle von Wiener und Pariser Aktenmaterial und die reiche Ernte zielbewußter Lehrtätigkeit als Ordinarius in Form von planvoll verteilten Einzeluntersuchungen und Dissertationen zur Verfügung. Das Ergebnis ist ein Bild von äußerster Schärfe, wenn man es mit dem vor mehr als einem Jahrhundert von Arneth gezeichneten vergleicht. Der Prinz als Staatsmann, das bedeutet den Diener des Hauses Österreich, gleich welchem Monarchen, das bedeutet den Schöpfer des österreichischen Reichsverbandes, der dann in der Pragmatischen Sanktion seine rechtliche und politische Gestalt gewann. Zur Schärfe des Bildes gehören zahlreiche Einzelzüge: die Schachzüge und Intrigen der einzelnen Figuren und Parteiungen („Spanische Partei"!) am Hofe Karls VI., die Genialität und zugleich Zerbrechlichkeit einer auf persönliche Verbindungen des Prinzen (etwa mit Friedrich Wilhelm I. von Preußen) und auf das Kapital des Vertrauens zu seiner Person begründeten Politik und Diplomatie. Der Historiker Braubach berichtet, er kommentiert — aber er aktualisiert nicht. Der Leser in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird sich dennoch gedrängt fühlen, zu vergleichen, und er wird gut daran tun — soweit wie möglich — Lehren daraus zu ziehen.

Zum Abschluß des Berichts über vier Bände einer mit Fleiß und Akribie des Gelehrten er-

arbeiteten gigantischen Biographie und im Ausblick auf den soeben erschienenen abschließenden 5. Band („Mensch und Schicksal"), dem eine eigene Rezension im nächsten Heft gewidmet sein soll, darf noch einmal an Srbiks Zweifel seiner letzten Lebensjahre erinnert werden, überhaupt eine Gesamtdarstellung des Prinzen Eugen von Savoyen zu schaffen. Was dem großen Gelehrten und Kenner des Prinzen unmöglich erschien — hier ist es Gestalt geworden.

R. Mattausch

Heinrich von Loesch, **Beiträge zur Schlesischen Rechts- und Verfassungsgeschichte.** Jan Thorbecke Verlag, Konstanz und Stuttgart 1964, 267 Seiten, DM 34,50.

Es war ein glücklicher Gedanke des Kopernikuskreises in Freiburg i. Br. unter seinem Leiter Hans Thieme, wichtige Aufsätze und Besprechungen des schlesischen Rechtshistorikers H. von Loesch († 1947) durch den Wiederabdruck allgemein zugänglich zu machen; denn sie sind keineswegs überholt und dazu für die Siedlungsgeschichte wie für die Kirchengeschichte sehr wichtig. Was Loesch über die Verfassung Schlesiens im Mittelalter für die 1938 von der Historischen Kommission für Schlesien herausgegebene „Geschichte Schlesiens" geschrieben hat, mußte auf weite Strecken die Kirchengeschichte ersetzen, die damals nicht gebracht werden konnte. Von bleibendem Wert sind für uns Besprechungen von H. F. Schmids Aufsätzen über die westslawische Pfarrorganisation im Mittelalter wie die von J. Pfitzners Verfassungsgeschichte des Breslauer Bistumslandes. Auch die anderen, aus entlegener Stelle zusammengetragenen Besprechungen führen stets weiter. Dankbar nehmen wir das Bild und das Verzeichnis der Schriften des H. v. Loesch entgegen, der alle Stunden, die er sich freimachen konnte, der Heimatforschung gewidmet und zu diesem Zweck noch Polnisch gelernt hat.

J. Gottschalk, Fulda